COMENTARIOS INEDITOS A LA TERCERA PARTE DE SANTO TOMAS

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO "RAIMUNDO LULIO" — INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES
DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA
VOLUMEN 16

DOMINGO BAÑEZ, O. P.

COMENTARIOS INEDITOS A LA TERCERA PARTE DE SANTO TOMAS

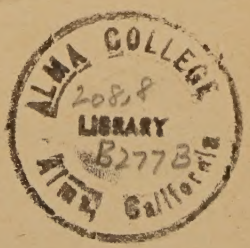
EDICION PREPARADA POR EL

R. P. MTRO. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

TOMO I

DE VERBO INCARNATO (qq. 1-42)

(A 9)



SALAMANCA
APARTADO 17
1951

45482

Nihil obstat

FR. JACOBUS RAMÍREZ, O. P. FR. VENANTIUS D. CARRO, O. P.

Imprimatur

FR. THOMAS S. PERANCHO
Prior Prov.

Matriti, 1 aprilis 1948

Imprimatur

✠ FR. FRANCISCUS, O. P.
Episcopus Salmantinus

Salmaticae, 25 julii 1948

Imprenta de Aldecoa — Burgos 17177

INTRODUCCION

Superadas las dificultades que implica esta clase de trabajos cuando es forzoso servirse de materiales fragmentarios y defectuosos, presentamos hoy el volumen cuarto, primero sobre la Tercera Parte, de comentarios inéditos de Báñez a Santo Tomás.

1. — Los Manuscritos. — Para la edición del tratado bañeziano *De Verbo incarnato* contamos con cuatro manuscritos, a saber: el ottob. lat. 1054 (= O) de la Biblioteca vaticana, el manuscrito T 16 de la Universitaria de Coimbra (=C), el 10 de la del Cabildo de Palencia (=P) y el que existió hasta 1936 en el convento de PP. Capuchinos de Monteano, cerca de Santander (=M).

Los manuscritos O y C corresponden al primer ciclo de exposición de ese tratado por Báñez (1571-72); P y M, al segundo (1589-91). Entre ambos ciclos median, pues, cerca de veinte años, tiempo sobrado para que la doctrina del gran teólogo evolucionase, adquiriendo su forma definitiva.

Cod. ottob. lat. 1054 (= O). — Es un manuscrito rigurosamente académico, y consta de 360 folios en cuarto.

Contiene en los 118 primeros folios la exposición dada por Báñez en Salamanca durante el curso 1571-72 sobre las 42 primeras cuestiones de la Tercera parte. Así lo indica el siguiente encabezamiento de la portada: "Tertiae partis divi Thomae Aquinatis commentaria, per R. P. Fratrem Dominicum Vañes, sacrae theologiae professorem, Ordinis Praedicatorum, in conventu divi Stephani Salmanticensis diligentissime adnotata anno 1571".

Sigue en los folios 119-162 la exposición de las cuestiones 60-66, principio del tratado *De Sacramentis,* por el mismo Báñez, que corresponde, aunque allí no se indica, al principio del curso 1572-73.

Viene luego en cuatro folios el principio de una lectura, atribuída a Bartolomé de Medina, sobre la Tercera parte, y después otra exposición anónima de las cuestiones 1-43 de la misma Tercera parte (folios 168-267).

Por último a partir del folio 268 hasta el final contiene otra lectura, también anónima, sobre el Suplemento o Adiciones a la Tercera parte.

El manuscrito, aunque confeccionado con esmero por el primitivo autor, ha estado expuesto a la humedad, habiéndose desvanecido o corrido a veces la tinta, de modo que en algunos folios del primer tratado *De Verbo incarnato* se hace difícil su lectura. En esos mismos folios con frecuencia han saltado trozos de papel, descompuesto por la humedad y corroído por el óxido de hierro que contenía la tinta. Y como además el papel era delgado, todo ello ha contribuído a que se transparentase la escritura, de modo que en la fotocopia de que nos servimos es preciso extremar el esfuerzo para rehacer el texto primitivo.

Afortunadamente su estrecho paralelismo con la parte bañeziana del segundo ciclo nos ha ayudado a descifrar los enigmas y a restablecer el texto desaparecido, de suerte que sólo quedan por reintegrar docena y media de lugares, y ésos en su mayoría se reducen a palabras sueltas o a lo sumo a alguna frase. Sólo en una ocasión (fol. 16, q. 1, a. 2, n. 34) quedan por rehacer ocho líneas en que, faltando casi la mitad del texto, hemos tenido que saltarlas.

El cartapacio, en su primera parte al menos (qq. 1-42 y 60-66), parece ser obra de fray Juan Dimas, cuyo nombre y apellido figura dos veces en el folio 90 (q. 24, a. 2), escrito probablemente por el mismo que tomó esa lectura en el aula.

¿Quién fué ese modesto religioso a cuyo esfuerzo debemos el conocimiento de esta primera lectura de Báñez? En el registro de profesiones de San Esteban leemos: "Vigesimanona die martii

(1566) professus est frater Joannes Dimas, filius Dimae Scribano ac Isabellae Rodriguez, ex oppido Villacastin, dioecesis Segoviensis" (1).

El mismo religioso aparece matriculado en la Universidad como artista durante los cursos de 1566-67, 1567-68 y 1568-69, y como simple teólogo en 1570-71 y 1571-72, y luego como presbítero teólogo en el curso de 1572-73. Pero no pudo terminar este curso. En las actas del Capítulo provincial celebrado en Toledo a 12 de abril de 1573 figura su óbito: "In conventu Salmantino (obiit) frater Joannes Dimas, sacerdos." Habiéndose entregado a recoger en su cartapacio, con el esmero y esfuerzo que revela esta lectura, la exposición del profesor, contrajo probablemente la enfermedad que le llevó al sepulcro.

Esta clase de manuscritos escolares, aunque reproducían con bastante fidelidad la exposición del catedrático, por estar confeccionados para uso personal, al faltar su autor, quedaban preteridos en la mayoría de los casos, cual ocurre hoy con las notas de nuestros estudiantes. Existiendo entonces la lectura original del profesor y además otras muchas anotaciones paralelas en poder de particulares, los extraños no solían hacer gran aprecio de lo que el abnegado escolar había recogido en su cartapacio. El de nuestro religioso fray Dimas, al morir él, debió de ir al montón de papeles inútiles. El futuro cardenal Ascanio Colonna, que estudiaba leyes en Salamanca (cursos de 1577-1582) y era aficionado a coleccionar esta clase de manuscritos, lo adquirió junto con otros que, pasando por las bibliotecas de Altemps y de Ottoboni, fueron a parar en tiempo de Benedicto XIV a la Vaticana. Así se ha salvado de una total desaparición.

Hace bastantes años se intentó sacar a luz su contenido, por el interés que despierta cuanto lleva la firma del insigne teólogo salmantino. Pero habiéndolo revisado con esa idea, según nos han dicho, un eminente crítico alemán, hombre benemérito de la historia de la teología y muy habituado a descifrar manuscritos, informó que, debido a su estado de deterioro, no podía sacarse de él ningún partido. A pesar de lo cual, en 1928 encargamos al afamado fotógrafo Sansaini que nos hiciera una buena reproducción, para ver si,

(1) *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, t. III, p. 850.

con ayuda de otros manuscritos afines que conocíamos ya, podía rehacerse el texto primitivo. Y en efecto, meses después nos remitía el padre Jacinto Garrastachu la reproducción de sus 360 folios. De ésos los 162 primeros, o sea la parte bañeziana, al trasladar nuestra residencia a Salamanca en diciembre del mismo año 1928, vinieron con nosotros, para servirnos de ellos en la confrontación y estudio del códice palentino, que entonces traíamos entre manos. Los restantes folios quedaron en Madrid en espera de otras aplicaciones, desapareciendo en el saqueo del convento de Santo Domingo el Real por julio de 1936.

Biblioteca Universitaria de Coimbra, códice T 16 (=C). — Contiene en los 315 primeros folios, que es la porción estrictamente académica del códice, una lectura del padre Juan de Guevara sobre las cuestiones 1-25 de la Tercera parte, correspondiente a los últimos meses del curso de 1572-73 (qq. 1-6) y al curso de 1573-74 (qq. 7-25), según se indica al principio, medio y fin de la misma lectura. Viene a continuación un fragmento de lectura del padre García del Castillo sobre la q. 27 (ff. 316-339) y por último otra de Báñez sobre las qq. 28-42 de la misma Tercera parte. Esta de Báñez va precedida de la indicación: "Ex magistro Ivanhes" [Ivañes], lo cual revela manifiestamente que procede de una mano portuguesa.

El texto de la lectura bañeziana coincide, salvo alguna ligera variante, con O, y corresponde por tanto al curso de 1571-72.

Con estos datos se puede reconstruir el historial del códice. El alumno portugués, que asistía a la cátedra de vísperas de la Universidad encomendada a Guevara, para completar la lectura del mismo, en la que faltaban las últimas cuestiones del tratado *De incarnatione,* agregó a su mamotreto primero la lectura de García del Castillo sobre la q. 27, materia explicada por él en la cátedra de Escoto durante el curso de 1574-75, y luego la de Báñez sobre las qq. 28-42, que era reciente y fácilmente podía hacerse con ella en Salamanca.

Manuscrito del convento de PP. Capuchinos de Monteano (=M). Es un modestísimo manuscrito académico de unos 130 folios, que contienen la exposición de las siete primeras cuestiones y principio de la octava de la Tercera parte. Al frente de ella se lee: "Sequitur

explicandum sacrosanctum incarnationis mysterium a magistro Bañes, theologo sapientissimo, hoc anno 1589".

No tiene indicio alguno que dé a conocer quién fué su autor; pero no es aventurado suponer que se debe a algún religioso dominico que lo llevaría al convento de Santillana del Mar, o al de Ajo, próximo a Santoña, de donde pasaría al de Monteano.

El manuscrito nos transmite un texto bastante correcto, aunque no exento de descuidos, por ser el mismo cartapacio confeccionado en el aula, no repasado después por el escolar.

Una atenta comunicación del padre Agapito de Sobradillo al padre Alberto Colunga en 1933 me dió a conocer su existencia, y meses después se me autorizaba para hacer su reproducción fotográfica. Gracias a lo cual, aunque el manuscrito desapareció al ocupar el ejército rojo el convento de Monteano, se ha salvado su contenido.

Rindo aquí testimonio de gratitud al mencionado padre Sobradillo, hoy mi colega de profesorado en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, y a cuantos me facilitaron su reproducción, nunca más oportuna.

Biblioteca del Cabildo catedral de Palencia, manuscrito 10 (=P). Este manuscrito, que puede clasificarse como académico de segunda, constaba en su origen de 558 folios de 210×150 mm., si bien hoy aparecen muchos de ellos cortados. La mayoría de los cortados debían de estar en blanco. Entre los que quedan hay también algunos en blanco.

Hasta el folio 415 contiene la exposición de Báñez, o de su sustituto padre Alonso de Luna, a las qq. 1-19, 62-64, 66-68, 73-76 y 79-80 de la Tercera parte, procedente de los cursos de 1589 a 1594.

En la q. 68, a. 2 y q. 79, aa. 6-8 interviene el padre Alonso de Mendoza, agustino, quien prosigue luego en la q. 80 exponiendo la materia *De sacrificio missae* (año 1592).

Viene después la exposición de las qq. 84-85 por el padre Luna, y por último la de las qq. 21-24 del Suplemento por el maestro Diego Rodríguez, correspondiente a los primeros meses del curso de 1592-93.

El escolar o escolares que confeccionaron el manuscrito reunieron, pues, en él lecturas dadas por distintos maestros en diferentes

cátedras, siendo esta señal inequívoca de que se trata de un manuscrito académico, aunque en parte al menos sea de segunda.

La materia *De Verbo incarnato,* que es la que al presente nos interesa, comprende los folios 1-193 (qq. 1-19). De éstos aparecen cortados los folios 1-3 (q. 1, a. 1), 47-59 (q. 1, a. 3-q. 2, a. 2) y 104-118 (q. 3, a. 2-q. 10, a. 2). Los folios 194-221 aparecen también cortados, pero probablemente estaban en blanco, habiéndolos dejado así el escolar con idea de incluir en ellos una exposición cualquiera de las qq. 20-59, saltadas por Báñez en su lectura. Están igualmente en blanco algunos trozos de página en la q. 1 y los folios 94v-95 (q. 2, a. 11). Es por tanto una lectura muy incompleta, a causa de tantas y tan extensas lagunas.

Pero no es eso lo peor. El alumno o alumnos que confeccionaron el códice o hicieron la copia en limpio del manuscrito escolar, eran de mediana capacidad, de muy escasa formación teológica, malos conocedores del latín y para colmo trabajaban con manifiesto descuido, distraídos y de mala gana.

A juzgar por la letra, se advierten en el mamotreto dos o tres manos. En el folio 361 (q. 75, a. 2) figura escrito por la misma mano que el texto: *Francisco Colomé;* y en el folio 255 (final de la q. 64) aparece el nombre de *Pedro López de Gayoso, bachiller.* A continuación ha escrito el mismo López de Gayoso unos versos, de mal gusto y dudoso significado que comienzan:

Yo no pienso tener rato
.....

Del mismo son probablemente otros que aparecen en el manuscrito. Así en el folio 9v, habiendo dejado por descuido la página en blanco, escribió luego en ella:

Aquesta hoja yo salté
sin advertencia alguna,
y luego que la erré,
luego al punto comencé
a decir con amargura:
Desdicha grande es la mía,
pues que a locura me trae;
el cual nombre yo decía
que a mi propio convenía,
y así venga y no se tarde.

Otro tanto ocurre en el folio 32v-33r, donde escribió al advertirlo:

Nihil deest, sed fuit error;

y a continuación estas dos quintillas:

Poca advertencia he tenido
en dejar este través;
mas viéndome muy corrido
de no haber[lo] advertido,
le eché luego el *Nihil deest.*
Pero no es de espantar
haber yo errado en esto,
pues a muchos vi errar
dos veces sin descansar,
mudando la hoja presto.

Todavía hay en el manuscrito otra poesía larga en que el escolar recoge los rumores que corrían por la vecindad en torno a "la guantera" y su hija, ambas muy adoctrinadas en cautivar a escolares ociosos.

No hemos encontrado el nombre de Colomé ni el de este poetastro entre los teólogos en la matrícula universitaria de esos años. Pero todo hace creer que en la presente lectura se recoge la exposición auténtica del profesor, sea que fuese tomada directamente en el aula, sea que los dos mencionados escolares trabajasen sobre cartapacios de otros alumnos. En este caso, que para algunas cuestiones no parece improbable, sus frecuentes incorrecciones se explicarían por no haber acertado a descifrar las anotaciones del cuaderno académico, siendo como eran medianísimos latinos. Con todo, dentro de esas frecuentes incorrecciones, la legitimidad del texto que nos transmiten está corroborada por su coincidencia en un noventa y cinco por ciento aproximadamente con el de M. Esa legitimidad del texto consiste en reproducir las palabras del profesor tal como aparecen en el manuscrito que les sirve de pauta, o tal como ellos las perciben en el aula, sin permitirse cambiarlas ni sustituirlas por otras equivalentes, ni menos abreviarlas, cual sucede con algunos manuscritos, por ejemplo el paralelo M. Éste, consciente de lo que va consignando en el papel, modifica la expre-

sión del maestro o prescinde de algún elemento secundario, aunque sin alterar el sentido. En cambio los autores de P, esclavos de la letra escrita o de la palabra oral y sin ninguna autonomía, reproducen *materialiter* la exposición, incurriendo frecuentemente en incorrecciones de toda índole—por mala percepción, pues no manifiestan tener oído fino, por desconocimiento del latín y por no saber desenvolverse con holgura en la materia que se va tratando—; de modo que a veces es harto difícil restablecer el enunciado legítimo del profesor.

Los ejemplos abundan, y para muestra vamos a presentar algunos clasificados en tres grupos: de mala grafía, de mala percepción fonética o de una y otra deficiencia indistintamente.

Ejemplos de mala percepción fonética: Nunquam por multo, hominis por ordinis, injuria por in jure, sublato por sabbato, punctum por cultum, suscipi por substitui, fiet por pie, ficura por figura, productis por provectis, quaerunt por fuerunt, proximile por verosimile, agresca por labrusca, accedens por agens, habuimus por dominus, baculum por vacuum, remittere por poenitere, civile por scibile, aucacter por audacter, sursum por subsunt, o patum por opacuum, super por si per, tunc opulavis por cum copulavit, liberatior et reparatio por liberator et reparator, nominem scirunt por hominem occiderit, quia intelligentia insinuat Esaias por quam intelligentiam insinuat Eusebius, revocatur por renovatur, componimus por quam ponimus, et cus por equus (varias veces), aliquid unio res por aliqui juniores, collecta por collata, quod noscendi por cognoscendi, quonaturale por connaturale, allicere por addiscere, affinitate por agilitate, discolare por discordare, quiritative por quidditative (repetido), sicius por citius, ignitam por inditam, horninis por ordinis, innitam por inditam (repetidas veces), eminenter por evidenter, quaerunt por fuerunt, esset quod ignoscens por esse quod innocens, in medio colis mei por in medio cordis mei, praedicaret eamdem unionem por praedicaret eam de unione, animi por alibi, in quo active por inchoative, si quis positus por sic quis dispositus, Senonensi por Sidoniensi, Ludovicum por Leviticum, exormitans por exorbitans, tunc por tum (saepe), qui por cui, ponit por tollit...

Ejemplos de mala grafía: Perfectat por perficit, quomodo por quando, argumentum por Augustinum, sensu por sexu, qua nominis

por quamvis, gravius por graecus, petere por poenitere, inquam por in quarto. Ecclesia por eucharistia, Medina por media, etiam por etenim, humiliores por humidiores, Richardus inquam por Richardus in quarto...

Ejemplos que revelan deficiencias gráficas que dan lugar a mala interpretación, o fonéticas que se traducen en mala audición: Proferre por referre, extra por juxta, adhibere por addere, paulo (adverbio) por Paulo, hoc est por potest, differt por refert, aliquo por addito, caput por captum, nihilominus por non minus...

Además de estas deformaciones de las palabras latinas, hay también frecuentes supresiones e inversiones de partículas, como *et, si, non.* Y no es raro encontrar intercalado en la oración el término *inquam* y repetidas algunas cláusulas, lo cual pudiera hacer creer que el texto procede directa e inmediatamente de la exposición oral del profesor, quien mecánicamente repetiría a veces la frase, como lo hacían otros, para dar tiempo a que la escribieran todos, sin que el alumno autor de este cartapacio advirtiese que se trataba de una repetición superflua. Con todo, no creemos que sea éste el cartapacio formado en el aula, sino más bien una copia de ese cartapacio en que el alumno o un compañero de estudios reproduce los contrasentidos que figuraban en el original, por no darse cuenta de que lo son, acrecentándolos todavía por su impericia.

2. — Nuestra edición. — Con elementos tan defectuosos, para poder ofrecer una lectura genuinamente bañeziana *De Verbo incarnato,* se presentaban como factibles dos procedimientos. Uno, reproducir lo que es ciertamente del teólogo mondragonense, consignado en los manuscritos M y P, que pertenecen al segundo ciclo (q. 1, aa. 1-3 y q. 2, aa. 9, 10, 11 y 12 - q. 7, a. 7), tomando lo demás del manuscrito O; otro, publicar íntegro el texto del primer ciclo (ms. O, qq. 1-42) y a continuación el del segundo ciclo, tomando las cuestiones 1-8 de M, y las cuestiones 11-19 de P.

El primer procedimiento tiene la ventaja de la sencillez y brevedad, pero implica el inconveniente de dar un texto heterogéneo, en que se yuxtaponen lecturas bañezianas separadas entre sí por unos veinte años.

Ese inconveniente aconsejaba la adopción del procedimiento segundo, que si supone mayor costo y trabajo, ofrece la singularidad

de presentarnos a Báñez en dos fases extremas, entre las cuales, dentro de la misma escuela, está el comentario impreso de Bartolomé de Medina, y además nos proporciona una doble exposición del tratado *De Incarnatione.*

Por estas razones nos hemos decidido a publicar, uno en pos de otro, el texto de ambos ciclos.

La exposición primera, del curso 1571-72, es lo más antiguo que se conoce de Báñez. No parece que en ello intervenga sustituto alguno, pues ni el escolar lo indica, ni al autor afectaban las causas que luego sobrevienen (enfermedades y ausencias), para no desempeñar personalmente la cátedra.

La atribución a Báñez del manuscrito C, que contiene las qq. 28-42 y cuyo texto coincide literalmente con O, es un argumento más en pro de la autenticidad de ese comentario.

Las remisiones que aparecen en el curso de la lectura a los puntos tratados en cuestiones anteriores, por ejemplo en la q. 35, a. 8 a la q. 1, a. 1, por citar términos extremos, indican también que es uno mismo el autor de todo y que ése es Báñez.

Por último, confrontada esta lectura con la parte legítima de Báñez correspondiente al segundo ciclo, el paralelismo es siempre manifiesto, aun en aquellos casos en que, en su última forma, la exposición adquiere mayores proporciones. La lectura del curso de 1571-72 es, pues, toda ella genuinamente bañeziana, y puede servir de base para conocer su modo de pensar in subjecta materia por aquellas calendas.

En la reproducción del texto de este primer ciclo nos servimos de O por su carácter netamente académico y por tener bien comprobada su solvencia. Sin embargo, su confrontación con C nos ha permitido enderezar algunas referencias en que O estaba manifiestamente equivocado. Y aparte de otros detalles, con él delante hemos podido completar tres frases incompletas de O que aparecen en la q. 32, a. 4 y q. 35, aa. 2 y 7.

La segunda lectura, manuscritos M y P, corresponde, según hemos dicho, a los cursos de 1589-91 y comprende las qq. 1-19, salvo una amplia laguna (qq. 8-10), que no se ha podido recuperar. El manuscrito M llega hasta el comienzo de la q. 8, y en P no se reanuda el texto, interrumpido en el art. 2 de la q. 3, hasta el

art. 3 de la q. 10. Las cuestiones 8, 9 y 10 faltan, pues, en su mayor parte.

El manuscrito P nos transmite un texto algo más amplio y por tanto más completo que M. Hay casos en que éste prescinde totalmente de algunas cláusulas que figuran en aquél. Tal sucede por ejemplo en el art. 5 de la cuestión 2. No puede creerse que se trate de adiciones de P, porque sus autores manifiestan ser incapaces de hacerlo en forma medianamente correcta. Esas cláusulas pertenecen por tanto a la exposición del profesor. M prescinde de ellas por su tendencia general a abreviar.

En esas condiciones la edición debe hacerse a base de P, siempre que en él se haya conservado el texto, enderezando sus frecuentes incorrecciones por M. Así hemos procedido, salvo en los tres primeros artículos de la cuestión primera, por tener en ellos P varias lagunas, y ser en esa parte más frecuentes sus incorrecciones. Pero aun en este caso se ha tenido presente el texto del códice palentino, para completar con él el de Monteano. El art. 1 de la cuestión 2 se toma igualmente de M, por faltar en P.

Las frecuentes anomalías de palabra y aun de expresión que, según hemos visto en el apartado anterior, aparecen en el texto de P, se enderezan en forma que hagan sentido, respetando siempre, dentro de esa norma, el texto original. Pero junto a esas manifiestas adulteraciones de las palabras del catedrático hay otras de menos relieve, que pudieran pasar por simples incorrecciones, sea del profesor, sea del alumno. En semejantes casos, tratándose de formas admitidas en el lenguaje común de escuelas, no hemos extremado las exigencias, para no exponernos a desfigurar el estilo proprio de cada uno. Siempre que la expresión es viable, la hemos dejado como estaba. Mas siendo las deficiencias y descuidos del texto tan frecuentes, tenemos por seguro que, a pesar de la atención puesta en ello, se nos habrán pasado muchas cosas que debieran enmendarse, y que el discreto lector sabrá enderezar y su benevolencia sufrir, haciéndose cargo de lo difícil que es restaurar un texto tan maltrecho.

3. — Parte que es de Báñez y parte que corresponde al sustituto en el comentario del segundo ciclo. — En la lectura del segundo ciclo hay una parte notable que no es de Báñez, sino de su discípulo

el padre Alonso de Luna, teólogo de prendas excepcionales, a quien, de no haber muerto tan joven, le esperaba en las aulas salmantinas un porvenir no menos glorioso que a las grandes figuras de San Esteban que allí le precedieron durante aquel siglo.

Fué el padre Luna natural de Villalpando (Zamora) y profesó en Salamanca a 13 de febrero de 1567. En la matrícula universitaria de 1568-69 figura entre los estudiantes artistas. No se conserva el registro de 1569-70. En el de 1570-71 aparece ya entre los teólogos, lo mismo que en los dos cursos siguientes. Asistió, pues, a la exposición de la materia *De Verbo incarnato* hecha por Báñez en San Esteban durante el curso 1571-72; y aun pudo figurar entre sus discípulos en el curso siguiente. Tenía a la sazón 20 años.

Antes de opositar a cátedras universitarias había enseñado teología en San Esteban, en el Estudio general de Trianos y, según el cronista doméstico padre Mora, en Santo Tomás de Madrid. En 1591 por mayo obtuvo en la Universidad salmantina la cátedra de Escoto, de la que pasó luego a la de Durando.

Su fallecimiento se consigna en el registro de matrículas universitarias del curso de 1595-96 (fol. 131) en esta forma: "Murió el padre maestro fray Alonso de Luna hoy sábado entre doce y una, a 13 de julio de 1596."

"Leía—escribe de él su contemporáneo el padre Alonso Fernández—con notable gracia y aceptación de los discípulos, que conocían los buenos trabajos y erudición de su maestro, cuyo ingenio y agudeza estimaban tanto, que se tenía por cierto el buen suceso en todas las oposiciones de las cátedras mayores con opositor tan aventajado y de tan conocido lustre" (2). Y a la verdad, no exagera al decir eso el cronista de San Esteban. Porque en efecto, durante el curso de 1589-90 hubo de suplir cerca de dos meses a Báñez, y en el siguiente la cátedra de prima, por ausencia obligada del propietario, corrió también a su cargo durante casi todo el curso. Al propio tiempo Luna desempeñaba además la de vísperas como sustituto del padre Juan Vicente, que lo era a su vez en propiedad del jubilado padre Juan de Guevara, y estaba ausente en Roma (3). Al dejar a fines de mayo de 1591 la suplencia de Juan Vicente en

(2) *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, t. I, p. 272.

(3) Cf. Beltrán de Heredia, *El padre Juan Vicente Asturicense, procurador y vicario general de la Orden (1544-1595)*, en "Archivum Fratrum Praedicatorum", XI (1941), pp. 13-24.

la de vísperas, Luna pasó a la de Escoto. De modo que durante casi todo ese curso desempeñó simultáneamente las dos principales cátedras de la facultad.

Y que esta acumulación de trabajo no era con menoscabo del fiel desempeño de su cometido, lo atestigua el registro de visitas.

En el acta de la hecha a la cátedra de vísperas por diciembre de 1589 se dice que la desempeñaba el padre Luna, "e lee in voce y dando en scriptis, e lo más da in scriptis; e lee muy bien e muy a provecho". Lo mismo se corrobora en la segunda visita, hecha por abril de 1590.

En la primera del curso siguiente, que tuvo lugar en diciembre de 1590, se consigna que la cátedra de prima corría a su cargo, "y que da in scriptis toda la hora [la lección duraba hora y media], y que lee de memoria, bien y a provecho". En la de vísperas, desempeñada también por él, se dice "que escribe toda la hora, sino que algunas veces declara las dificultades desque se ofrecen inter legendum, y que lee de memoria, bien y a provecho".

En la segunda visita, por marzo de 1591, en la partida relativa a la cátedra de prima se hace constar que en ella Luna "lee de memoria y escribe casi toda la hora y media, y lee bien y a provecho". En la de vísperas el mismo "lee de memoria, y escribe tres cuartos de hora, y lee bien y a provecho".

En la tercera visita, por junio del mismo año, se dice de él que en la de prima "ha leído consecutive y arreo y escribe hora y media toda, y lee de memoria, y lee bien y a provecho y en latín". En la de Escoto "escribe toda la hora y lee en latín y muy bien".

Agotado por ese trabajo excesivo, acabó sus días cuando sólo contaba 45 años. "Perdió mucho esta su casa en la falta de tal sujeto—escribe de él el padre J. de Barrio, otro cronista de San Esteban—, porque como ya algunas veces se ha insinuado, fué de lucidísimo ingenio. En la librería tenemos algunos manuscritos suyos sobre la Primera parte hasta acabar la materia *De Trinitate.* Item *De peccatis,* hasta acabar la materia *De peccato originali.* Item *De scientia Christi.* En una de estas materias hay esta nota: Finita fuit haec materia de Trinitate die septima septembris anno Domini 1592 per R. P. Fr. Ildefonsum Luna, magistrum dignissimum, tam diligenter, tamque ingeniose, ut omnes alios praecepto-

res coaetaneos suos, sicut sol stellas luce clarius praecellere atque eminere videatur" (4).

Todos estos manuscritos desaparecieron en la infausta exclaustración de 1834. Afortunadamente del tratado *De Trinitate* obtuvo copia cuando a principios del siglo XVII vino a estudiar el dominico romano fray Tomás de Marinis, futuro arzobispo de Aviñón, copia que se conserva aún en el convento de la Minerva de Roma con la signatura K. 21. Consta de unos 300 folios y lleva este encabezamiento: "Tractatus de Trinitate per acutissimum fratrem Ildefonsum de Luna, Ord. Praedicatorum, in hac Salmanticensi Academia cathedrae Durandi dignissimo moderatore, in primam partem divi Thomae anno 1591."

Tal fué el sustituto de Báñez durante los cursos de 1589-90 y 1590-91, y cuyas lecturas figuran en los códices M y P articuladas a las del teólogo mondragonense.

Conviene precisar bien la duración de esas suplencias para saber en conformidad con ello dónde comienza y dónde termina la intervención de cada uno.

En el curso de 1589-90, en que se expusieron en la lección de prima las ocho primeras cuestiones de la Tercera parte, la cátedra estuvo ocupada por Báñez constantemente, salvo durante mes y medio, o sea 33 días lectivos, en que fué multado con media multa. Eso quiere decir que en tales días la cátedra estuvo a cargo del sustituto, sin que el propietario tuviera causa constitucional para ausentarse, o sea que se ausentó libremente y por propia iniciativa, no por encargo de la Universidad.

La ausencia tuvo lugar desde fines de diciembre de 1589 hasta mediados de febrero siguiente, y fué motivada por la suspensión que ordenó el nuncio a instancia de los de la Compañía de Jesús de unas tesis firmadas por Báñez y propuestas a discusión en la Universidad. En otra ocasión, hace ya bastantes años, nos hemos ocupado de este episodio en *La Ciencia Tomista,* t. XXVII (1923), pp. 362-374, a donde remitimos al lector.

Veamos ahora qué parte explicó Luna en esas 33 lecciones.

El manuscrito M no contiene la menor advertencia que nos dé a conocer la intervención del sustituto. P en cambio anota cons-

(4) *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca,* t. II, p. 744.

tantemente el nombre de Báñez al margen superior de los folios. Pero esa anotación, que en otros manuscritos suele ser guía fundada para conocer la procedencia de la lectura respectiva, en éste falla con frecuencia, y por tanto hay que prescindir de ella. Así vemos por ejemplo que en las qq. 10-19 del mismo manuscrito (texto que corresponde al curso siguiente de 1590-91) se consigna a cada paso el nombre de Báñez al margen, cuando nos consta que él estaba ausente de Salamanca, y que a partir de la cuestión 11 le suplía Luna. Y para colmo de incoherencia, se da el caso de anotarse en el mismo folio al margen el nombre de Báñez como autor de la lectura, y en el texto la remisión en tercera persona del sustituto a los comentarios del propio Báñez. Ex. gr. q. 11, a. 1, n. 28; q. 13, a. 2, n. 11; q. 17, a. 2, n. 13; q. 19, a. 4, n. 18. Para averiguar la procedencia de la lectura en cada una de sus partes, hay que servirse por tanto de otros criterios más seguros.

Por el registro de visitas de cátedras sabemos que Báñez a 22 de diciembre de 1589 iba leyendo el art. 2 de la cuestión 1.

En la misma lectura hay también diversas indicaciones que nos autorizan para adjudicarle la exposición de esos dos primeros artículos íntegros. Véase, por ejemplo, el comentario al prólogo de la Tercera parte, nn. 2, 11 y 14, y q. 1, a. 1, nn. 20 y 21, y a. 2, nn. 22 y 48.

Y coincidiendo además el texto de esta segunda lectura en páginas enteras con el del primer ciclo, de 1571-72, de legítima procedencia bañeziana, no puede abrigarse duda fundada de que también ella le pertenece.

En el curso del art. tercero se advierte ya la intervención del sustituto. Pero ¿dónde comienza a actuar Luna? Al final del mismo (n. 22) hay esta indicación expresa: "Vide Bañes, 1 p., ubi supra (q. 23, a. 5), dubitatione ultima". Es por tanto Luna quien pronunció esas palabras.

Si comparamos la exposición del artículo con la del ciclo anterior, se nota entre ambas en los primeros números un marcado paralelismo, que frecuentemente llega a la coincidencia literal (cf. nn. 2-6 de O y 2-5 de M). Esto sucede hasta la formulación del dubio. En la propuesta de los argumentos la coincidencia es ya menor. Los tres argumentos de O suben a ocho en M. Pero eso no debe extrañarnos, porque es frecuente que en el segundo ciclo las

objeciones aumenten sobre las del primero. El paralelismo cede aún más en los *nota* (O) o *notanda* (M) (n. 13), precedidos en la segunda lectura del enunciado de los diversos modos dicendi (n. 11), en forma que recuerda las *Adnotationes* del mismo Luna a este artículo impresas a continuación de la Tercera parte del maestro Medina, ed. Salmanticae, 1597. Tenemos, pues, ya actuando ahí al sustituto, a quien pudiera atribuirse también parte de lo anterior, desde la formulación del dubio. El paralelismo de ambas lecturas, aun en la porción expuesta por distinto catedrático, se explicaría por el pie obligado que condicionaba la marcha del suplente al entrar a exponer un artículo comenzado por Báñez, quien además parece natural que le facilitase su propio cartapacio. Otro tanto ocurrirá al principio de la sustitución en el curso siguiente.

Esta intervención del sustituto en el curso de 1589-90 se prolongó durante mes y medio, comprendiendo las 33 lecciones de media multa de que se ha hablado ya.

De nuevo encontramos a Báñez al frente de su cátedra al explicar el art. 9 de la cuestión segunda. En prueba de ello basta recordar el completo paralelismo, más aún, la casi omnímoda coincidencia literal de la exposición de este artículo en los dos ciclos. Y aunque en el artículo siguiente, el décimo, la coincidencia no sea en todo él tan literal, si atendemos al conjunto, no podemos dudar de su origen bañeziano, puesto que en el desarrollo convienen del todo ambas lecturas, y nos dan además las mismas referencias, sobre todo la característica remisión a lo que se dirá en la cuestión 6, a. 6, que tiene en ambas fiel correspondencia con lo que allí se expone más de propósito.

Retrocediendo por los artículos anteriores, veamos si es posible precisar más la entrada del mondragonense.

La exposición del art. 8 es en M cinco veces más extensa que en O, constando aquélla de preliminares y tres dubios, de los cuales sólo el primero aparece en O. Pero tanto en los preliminares como en el dubio se palpa el paralelismo, que frecuentemente llega a coincidencia literal. La exposición es, por tanto, del mismo actuante, es decir, de Báñez, quien, como sucede otras veces, en el segundo ciclo desentraña el artículo más a fondo, en conformidad con lo que indica la frase preliminar: "Hic articulus difficilis est".

El artículo séptimo tiene en M doble extensión que en O. En éste

sólo se formula un dubio, el cual, aunque guarda alguna semejanza con el tercero de los cuatro que se dilucidan en M, el desarrollo es con todo diverso. El autor de la exposición en el segundo ciclo parece por tanto distinto del primero. Según eso, hasta este artículo inclusive continuó actuando Luna.

Ello se corrobora por la confrontación del art. 6 en las dos lecturas, en que no hay más puntos de coincidencia que los obligados por la identidad del tema. Lo mismo ocurre en forma aún más acentuada en el art. 5, en el 4, etc.

Aunque ello ofrezca poca garantía por lo que antes se ha indicado, todavía podemos confirmar esa conclusión si nos fijamos en que P, que en los artículos anteriores de esta cuestión segunda consigna siempre al margen el nombre de Luna, en el curso del artículo 7 y siguientes lo sustituye por el de Báñez, corroborando así lo que por la confrontación con O y por las referencias del mismo texto queda establecido.

Concluyamos, pues, en firme que Luna explicó durante el mes de enero y principios de febrero de 1590 sustituyendo a Báñez, desde la mitad del art. tercero de la cuestión primera hasta muy avanzado el art. 7 de la segunda.

Lo restante de aquel curso pertenece a Báñez. El 3 de abril iba en la q. 3, a. 2 (visita segunda); el 14, víspera de Ramos, en el art. 3 (cf. n. 19), y a fines de mayo en la q. 4, a. 3 (visita tercera). Continuó explicando en dicho curso al menos hasta el principio de la cuestión octava, y a lo sumo hasta terminarla.

M, el único manuscrito que nos ha transmitido esa explicación, a partir del final de la cuestión séptima sólo contiene entre lagunas en blanco unos fragmentos de la octava. Las lagunas reflejan ausencia o falta del alumno. Pero de ellas y de la terminación brusca del códice en esa cuestión podemos inferir que Báñez no explicó más en aquel curso; porque de otro modo, el alumno, probablemente religioso dominico, hubiera recogido la continuación.

La porción de lectura explicada durante los meses de abril y mayo (q. 3, a. 2 - q. 4, a. 3) es menos extensa que la explicada en junio hasta San Juan (q. 4, a. 3 - q. 8, a. 3). Esto se debe por un lado a que las vacaciones de Pascua correspodieron aquel año al mes de abril, y por otro a que cuando la materia lo requería, en las últimas semanas Báñez solía emplear más tiempo en dar *in scriptis,*

como se indica en la tercera visita, por estar el auditorio mejor preparado con las lecciones anteriores *in voce* para comprender y asimilarse la lectura *in scriptis*. Por lo demás, no parece que prolongase su actuación después de San Juan, fecha terminal señalada por la constitución para los catedráticos en propiedad.

El referido testimonio de las visitas garantiza en forma decisiva el carácter bañeziano de esa lectura a partir de la q. 2, a. 8 hasta la q. 8. Lo cual se confirma por las referencias que aparecen en la misma al comentario impreso de Báñez a la Primera parte. Son manifiestas en especial tres que figuran en la q. 3, a. 1, n. 7; q. 4, a. 1, n. 8, y q. 7, a. 1.

En el curso siguiente de 1590-91 comenzó Báñez, a partir de San Lucas, por la cuestión 9, *De scientia Christi* (5). En junio de 1591 alcanzaba la exposición a la cuestión 24.

De esa exposición no nos queda más referencia que la consignada en P. Faltan en él los folios correspondientes a las qq. 9-10, a. 2 y el principio del 3.

En las visitas no se indica si fué Báñez o el sustituto el que comenzó dicha exposición; mas de lo dicho se infiere que fué el propietario, pues se encontraba en Salamanca.

A 19 de diciembre se hace constar que la cátedra estaba ocupada por Luna, quien exponía a la sazón la q. 11, a. 3. Báñez, por acuerdo del claustro de diputados tomado a 28 de noviembre, había ido a Madrid, en prosecución del pleito de la Universidad con el Colegio de la Compañía, según en otra ocasión lo hemos dado a conocer con toda amplitud (6). Al regresar a 23 de febrero siguiente informó al claustro sobre sus negociaciones, comunicándole al

(5) En la q. 11, a. 1, dubio 1, arg. 2 hay una alusión, que se repite luego en el artículo siguiente, a lo dicho al explicar la q. 9, a. 4. Y como esa q. 9 no se explicó en el curso anterior, infiérese de ahí que pertenece al mismo de 1590-91.

El contenido del artículo segundo de esa misma cuestión 11 que nos transmite O, reaparece casi a la letra en P; de lo cual podría inferirse que ambos proceden de Báñez. Por otra parte, en el art. anterior, n. 28, se cita al mismo Báñez en tercera persona, indicando que la lectura es del sustituto. Todo ello se explica satisfactoriamente si suponemos que en los días que precedieron a la partida de Báñez para Madrid, la cátedra estuvo ocupada alternativamente por uno y por otro, hasta que en el artículo 3 de la cuestión 11 entró definitivamente Luna. También pudo ocurrir, como hemos visto que sucedió en el curso anterior, que Luna, al principio, por no tener pronta la materia del día, emplease el cartapacio de Báñez, derivándose de ahí el paralelismo entre O y P. En ambas hipótesis el resultado es el mismo, pues siempre tendremos, hasta ese artículo tercero inclusive, una lectura de origen bañeciano.

(6) Beltrán de Heredia, *Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca*, en "La Ciencia Tomista", t. XXVI (1922), pp. 199-204.

propio tiempo que el Rey le quería ocupar en el asunto de un empréstito que solicitaba de las Iglesias, y por consiguiente que entretanto no podría regentar por sí mismo la cátedra (7).

A primero de marzo visitaba al Cabildo de Salamanca para pedirle en nombre del monarca que contribuyese con algún préstamo a la defensa de la Cristiandad. De Salamanca partió el día 5 para Valladolid. El 7 de abril llegó a Burgos; el 26 de mayo aparece en Calahorra; a 4 de junio en Burgo de Osma; el 10 en Sigüenza, de donde regresó a Madrid, para reintegrarse a Salamanca hacia mediados de julio. La cátedra estuvo pues todo ese tiempo a cargo del sustituto, sin que obsten las indicaciones marginales de P, que, según hemos dicho, en esto no responden a la realidad.

Luna en la visita de su cátedra por marzo iba en el art. 6 de la q. 18. En junio llegaba a la q. 24.

De esa exposición, según hemos indicado ya, no nos queda más referencia que la contenida en P. Faltan en él los folios correspondientes a las qq. 9-10, salvo el final del último artículo de la cuestión 10, y termina en la cuestión 19, a. 4, saltando luego a la cuestión 60, que corresponde ya al curso siguiente. La exposición de las qq. 20-24 debería ir en los folios 194-221, que aparecen cortados, y que probablemente quedaron en blanco.

Aunque el padre Luna para estas fechas tenía personalidad bien destacada y podía proceder por cuenta propia, habiendo escuchado la exposición de esa materia dada por Báñez durante el curso de 1571-72, y disponiendo además probablemente de la lectura original y renovada del mismo, parece natural que, al verse forzado a regentar simultáneamente las cátedras de prima y de vísperas, se sirviera también del cartapacio del maestro.

La confrontación de dicha lectura de Báñez con la de Luna, o sea las de los dos ciclos que aquí se publican, en lo que atañe a las qq. 11-19, confirma a posteriori nuestra suposición. La lectura del segundo ciclo, aunque original y propia de Luna, está notablemente influída por la de Báñez en cuanto al fondo, y con frecuencia reproduce a la letra párrafos de regular extensión del comentario del maestro, según nos lo ha transmitido O. No es posible insertar aquí a dos columnas ejemplos de esas coincidencias, porque para

(7) Beltrán de Heredia, *El Padre Domingo Báñez y Felipe II*, en "La Ciencia Tomista", t. XXXV (1927), pp. 1-29.

ello, si quisiéramos dar idea de la amplitud que alcanzan, tendríamos que llenar muchas páginas. Bastará citar algunos casos de fácil comprobación que lo pongan de manifiesto.

Tales, v. gr., en la q. 11, todo el artículo 4 y el párrafo primero del art. 5 de ambos ciclos; q. 15, a. 1, § *Ad quartum* de O comparado con el n. 9 de P; q. 16, a. 1, n. 2, §§ *Confirmatur* y *Tertio* de O comparados con n. 2, § *Et probatur* y n. 3 de P; y en el mismo art., n. 4, § *Unde ad primum* de O comparado con n. 7 de P, desde aquellas palabras: *Secundo respondetur;* q. 16, a. 5, § *Circa* de O comparado con § *Conclusiones* de P, al principio del comentario; y en el § *Secundo nota* y siguiente de O comparados con § *Advertendum est* y siguiente de P en el mismo artículo; q. 16, a. 6, todo el comentario de O comparado con el principio del de P; q. 16, a. 7, todo el breve comentario de ambos ciclos; q. 16, a. 8, § *Nota* de O (al principio del comentario) comparado con § *Notandum* de P, y poco después § *Dubium est* de O comparado con § *Dubitatur breviter* de P; q. 16, a. 9, todo el breve comentario de ambos ciclos.

De estos paralelismos creemos poder inferir que las coincidencias de Luna con Báñez, por muchas y variadas que parezcan, son siempre menos sostenidas, como era natural, que las de Báñez consigo mismo en ambos ciclos.

Además debe observarse que el paralelismo entre los dos teólogos tiene lugar principalmente en aquellos artículos en que Luna no nos ha transmitido un comentario extenso. Esto puede obedecer a que en ellos se ha contentado con reproducir lo del maestro sin trabajarlo por cuenta propia; o también a que, faltándonos el comentario *extenso* de Báñez correlativo a las suplencias de Luna, no podemos enjuiciar las relaciones que había entre él y el que poseemos de Luna. Con todo, una vez comprobada la ausencia de paralelismo en aquellos artículos que Báñez comentó *in extenso* durante el primer ciclo, podemos concluir que, cuando Luna se decide a ampliar el comentario, lo hace por cuenta propia, utilizando tanto o más que el comentario de Báñez, el impreso de Medina.

Ofrecemos al lector a continuación un cuadro sinóptico de lo explicado por el propietario y por el sustituto durante aquellos dos cursos, indicando los manuscritos que utilizamos para nuestra edición en los distintos sectores, y las partes del curso a que corresponde.

Cuestiones y artículos	Manuscritos reproducidos	Autor de la lectura	Cursos y meses a que corresponde
3 P			1589 - 1590
q. 1, aa. 1-3, n. 6...	M (falta en P)	Báñez	octubre - diciembre
q. 1, a. 3, n. 12	M, q. 1, a. 3 - q. 2, a. 1	Luna	enero - febrero
q. 2, aa. 2-7	P, q. 2, aa. 2-7		
q. 2, a. 8 - q. 3, a. 2	P	Báñez	febrero - marzo
q. 3, a. 2 - q. 8, a. 2	M (falta en P)	Báñez	abril - junio
q. 8, a. 3 - final de q.	falta en M y P	. . . .	No consta que se haya explicado en aquel curso
			1590 - 1591
q. 9, a. 1 - q. 10, a. 2	falta en M y P	Báñez	octubre - noviembre
q. 11, a. 3 - q. 19, a. 4	P (falta en M)	Luna (*)	dic. de 1590 - abril de 1591
qq. 20-24	falta en M y P	Luna	mayo - junio

(*) En la q. 13, a. 2 aparece indicado al margen dos veces como lector mag. Vicentius. No puede referirse al maestro Juan Vicente, que en esa fecha se encontraba en Roma.

Una confrontación detallada de las dos lecturas paralelas de Báñez que siguen a continuación sería ciertamente instructiva para conocer la personalidad científica del autor a través de su desenvolvimiento. Pero no corresponde a este lugar semejante estudio. Bástenos hacer aquí algunas indicaciones que ayuden a la mejor apreciación de ambos textos.

Y ante todo, para dar razón de la brevedad del primer comentario, téngase en cuenta que se trata, si lo comparamos con el segundo, como de un ensayo, reflejo a su vez de que el autor estaba aún en fase de formación; y que además por aquel entonces, en 1571-72, el dictado propiamente tal no se había autorizado aún por la ley para los teólogos, y así los catedráticos en la Universidad y en los colegios particulares dedicaban a él un mínimum de tiempo, empleando la mayor parte en la exposición *in voce*. Todavía cabe señalar una tercera razón, y es que el primer ciclo corresponde a un curso conventual, en sí menos solemne que el universitario, si bien con auditorio más homogéneo y mejor dispuesto para desenvolverse en la lectura de la *Suma teológica* sin necesidad de tan amplio comentario.

Esa exposición oral no recogida en las anotaciones de los alumnos venía a ser como la preparación de los oyentes para que pudieran asimilarse el contenido de cada artículo, que se resume luego en una o varias conclusiones, calcadas en la letra del texto básico de la *Suma*.

En la antigua práctica parisiense se llamaba también la *expositio,* por contraposición a la *lectio,* y ocupaba siempre la mayor parte del tiempo. En la *lectio* el profesor, al recobrar su plena autonomía ideológica, sometía a discusión los puntos vulnerables del texto, formulando sus dubios, que previo un breve desarrollo, procuraba resolver convenientemente. Esta segunda parte, llamada *también quaestio* por la compleja argumentación de que constaba, era la que se leía o dictaba en forma que los alumnos pudieran anotarla.

En Salamanca la función del *lector* adquiere preponderancia sobre la del *expositor,* y en consecuencia los alumnos procuran recoger con esmero esa parte en sus cartapacios. Así se introduce

el dictado en forma. De modo que el dictado, que en el registro de visitas de cátedras se indica con la frase *dar in scriptis,* venía a ser de ordinario un complemento de las conclusiones del artículo, proponiendo y solucionando las objeciones contra las mismas, y la declaración de ciertas cláusulas que a primera vista ofrecían dificultad.

Es un procedimiento similar, aunque notablemente desarrollado y perfeccionado, al que empleó Capreolo siglo y medio antes en sus *In libros sententiarum amplissimae quaestiones* PRO TUTELA *doctrinae divi Thomae,* y que Diego de Deza implantó luego en Salamanca, completando el procedimiento del "Príncipe de los Tomistas" con los *terceros artículos,* de rico contenido doctrinal de auténtica teología, donde sienta las bases para demostrar las conclusiones y resolver las dificultades suscitadas contra Santo Tomás. El título *Novae defensiones* que puso el ilustre teólogo toresano a su monumental obra, responde perfectamente al contenido, no sólo por ser las segundas que él mismo sacaba a luz en defensa de Santo Tomás, sino porque con ellas quedaba superada la obra de Capreolo. Sus sucesores en la cátedra de prima, y de modo especial Báñez, *tomista integral y químicamente puro,* avanzaron por el mismo camino, sirviéndose, como lo había hecho ya Deza, de todas las obras del Angélico para ilustrar su propio pensamiento. En eso como en tantas otras cosas ambos significan un notable progreso sobre el expositor tolosano.

Si bien en las lecturas manuscritas o impresas de nuestros maestros del siglo XVI se haya conservado lo mejor y más elaborado de su labor teológica, no se ha recogido allí íntegramente toda su actuación de cátedra. En ellas se prescinde por completo de lo explicado *in voce,* porción sin duda menos trabajada, pero que hasta los últimos decenios del siglo ocupaba gran parte del tiempo en el aula. Por eso el desfile a través de varias cuestiones del enunciado del artículo, seguido de las conclusiones, sin añadir una palabra de comentario, cual sucede a veces con la lectura bañeziana del primer ciclo, no indica que el profesor se hubiera conducido en forma tan sumaria, que apenas reproduce el índice del tratado. Ello significa tan sólo que acerca de esos artícu-

los no dictó, no dió comentario *in scriptis;* pero sí hubo de exponer, salvo cuando la letra era clara, el sentido y pruebas de las conclusiones con más o menos amplitud, en conformidad con la importancia de la materia. Es verdad que cuando tenía tasado el número de cuestiones para un curso determinado, y al acercarse el final del mismo preveía que no era posible acabarlas, abreviaba, siempre a costa del dictado, como lo hacían otros compañeros en iguales circunstancias.

Por lo demás, el análisis somero de esta doble lectura bañeziana que aquí presentamos, y cuyos ciclos están separados entre sí por unos veinte años, permiten apreciar el notable progreso realizado por el autor durante ese período en cuanto a procedimiento y método de exposición del texto de Santo Tomás, y pone también de relieve la profunda evolución doctrinal que experimenta el pensamiento teológico bañeziano a través de esos años, sin duda los más fecundos de su vida.

En cuanto al método, en el primer ciclo es sencillo, y suele consistir en la determinación del significado y alcance de las *conclusiones del artículo,* con la solución de los argumentos formulados contra ellas desde el campo antitomista. Por ese procedimiento los dubios, siempre breves, se multiplican a veces, por afectar a puntos concretos expresamente implicados en las mismas conclusiones. En cambio, en el segundo ciclo, ampliando el ángulo de visión y disponiendo además el profesor de mayor autonomía, el comentario, siempre más amplio, se centra en determinados dubios fundamentales, cuya solución afianza y esclarece notablemente el contenido de las conclusiones y el significado del artículo. El enfoque en este segundo caso está tomado desde mayor altura, remontándose a los principios. Y ello contribuye a dar más trabazón a la doctrina de cada artículo aisladamente y en relación con los demás. El método por tanto se ha perfeccionado y resulta más científico.

El progreso es todavía mayor en lo que se refiere a la doctrina. En el segundo ciclo el comentario está, no sólo enriquecido con más amplia documentación escrituraria, patrística y de los grandes teólogos escolásticos y con más abundante aportación de textos de Santo Tomás, cuya confrontación es siempre luminosa, sino que

la penetración en el pensamiento del Santo es mucho más profunda, el desenvolvimiento de sus ideas más lógico y la posición del comentarista más firme y personal. Diríase que Báñez ha completado la asimilación del tomismo y lo expone con la maestría y resolución de quien tiene pleno dominio de la materia, y que además está plenamente persuadido de la verdad de las conclusiones del Angélico y de la inconsistencia de las soluciones que contra ellas se den a los problemas teológicos. A diferencia de Luna, quien a pesar de su alta competencia, invoca repetidamente en apoyo de las conclusiones, junto con los grandes representantes de la escuela, el testimonio de Medina, uno de los últimos comentarios aparecidos en Salamanca sobre el tratado *De Verbo incarnato,* Báñez rara vez lo cita para ese efecto, consciente sin duda de haber llegado más al fondo de la cuestión que su querido condiscípulo e inmediato predecesor en la cátedra de prima. De ahí el valor excepcional de este nuevo comentario, que si estuviera completo y tuviera la última mano del autor, podría situarse sin desdoro y aun con ventaja, al menos en parte, junto al de Cayetano.

Esas dos deficiencias, la falta de integridad y de la última revisión, muy sensibles sin duda, quedan algún tanto compensadas, primero por la doble lectura que ofrecemos (8), y además por ser el sustituto de Báñez, en las lagunas del segundo ciclo, un teólogo de la talla de Alonso de Luna, capaz de regentar simultáneamente y con brillantez las cátedras de prima y de vísperas. Si añadimos a eso que Luna hizo sus estudios teológicos con Báñez, y que tuvo además a su disposición, según todas las probabilidades, el cartapacio del mismo en esas suplencias, podemos estar seguros de haber recuperado el pensamiento del mondragonense en forma harto más completa y perfecta que a través de él y de sus maestros se nos ha transmitido el del maestro Francisco de Vitoria.

Por muy trabajosa que resulte, pues, la preparación de estas lecturas—que lo es en gran manera—y costosa su publicación, el fruto que de ello se reporta bien merece, antes que sea demasiado

(8) A poco que nos fijemos, la doble lectura de Báñez, comprobado el progreso de su labor de comentarista, nos permite señalar además en cualquiera otra parte de sus obras teológicas lo que subsiste de la primera época de su profesorado, y lo que ha sido elaborado de nuevo en época posterior.

tarde, un sacrificio extraordinario, por el que las generaciones futuras nos han de quedar agradecidas (9). Dios quiera que ellas, con más suerte y mejores elementos, puedan suplir las deficiencias de la presente edición y mejorarla.

(9) Para no recargar demasiado los gastos de impresión y por consiguiente de coste, entre otros motivos, nos hemos resistido a dar en el tomo II de la *Prima Secundae* íntegramente el texto de los dos ciclos, de 1584-85 y de 1598-99, en aquella porción en que en el último tenemos el pensamiento auténtico y definitivo de Báñez. A pesar de lo cual, el padre P. J. A. de Aldama, S. J., señala como reparo que "hemos simplificado demasiado la edición" (*Archivo teológico granadino*, vol. 8 (1945), p. 255). Allí la separación de ciclos es solamente de catorce años, y además el manuscrito segundo viene a anular en gran parte el valor del primero. Aquí, donde la separación es mayor, y el texto del segundo ciclo, por sus lagunas e intervenciones del sustituto, más irregular, el buen sentido crítico exige que se afronte con resolución la dificultad, para lograr un texto completo, dentro de lo posible.

En la reedición completa y definitiva de las obras de Báñez, a que se llegará sin duda en tiempos no lejanos, podrá pensarse en esa reproducción integral de cuanto fué saliendo de su pluma, que echa de menos el referido crítico, haciéndola extensiva a las lecturas inéditas paralelas de las obras publicadas ya por el autor, como son los Comentarios a la Primera parte y a la Secunda secundae, pero de ciclos anteriores, que afortunadamente abundan, para poder seguir la evolución del pensamiento bañeziano durante un cuarto largo de siglo.

Por ahora contentémonos con salvar, aunque sea en forma modesta, antes que nuevos cataclismos los reduzcan a polvo, estos tesoros que de él nos quedan. Con ellos esperamos llenar media docena de volúmenes, lo cual, tratándose de un teólogo tan denso y macizo como Báñez, es de alguna importancia para que se dé por bien empleado cualquier esfuerzo.

CURSUS ANNI ACADEMICI 1571-1572 IN CONVENTU SANCTI STEPHANI

(QQ. 1-42)

QUAESTIO PRIMA

De convenientia incarnationis

Ante omnia opere pretium est animadvertere ordinem hujus tertiae partis cum aliis partibus. Nam in prima parte disserit divus Thomas de his quae ad Deum secundum se consideratum spectant, v. gr. quod sit unus etc., et de his quae spectant ad eum quatenus est trinus in personis; praeterea de processione creaturarum a Deo; denique de gubernatione earum. In prima secundae agit de actionibus humanis et de principiis earum actionum, v. gr. de fine, de habitibus et virtutibus et peccatis, de legibus et gratia, quibus omnibus homo ad supremam felicitatem tendit. Sed in Secunda secundae de virtutibus in particulari, de tribus theologicis et quatuor cardinalibus et denique de statibus differentibus hominum in christiana religione et republica. At vero quia haec omnia a Christo nobis conferuntur, et per mortem et vitam ipsius instruimur ad operationes meritorias summae felicitatis, haec Tertia pars in consideratione Christi Jesu ejusque sacramentorum versatur; tametsi quod attinet ad materiam sacramentorum mansit imperfecta propter immaturam divi Thomae mortem.

Secundo nota subjectum hujus tertiae partis peculiare est Deus incarnatus, sive Deus homo; nam in ea explicantur omnia illa quae ad articulos humanitatis pertinent. Est ergo mens divi Thomae docere nos recte sentire, et quantum obscuritas mysteriorum permittit, intelligere manifestius, et proprie ac digne loqui de Christo Domino ejusque actionibus et humilitate et exaltatione.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens Deum incarnari

1. — Conclusio est affirmativa. — *Nota primo* quod divus Thomas supponit Deum incarnari esse possibile. Nam cum de facto sit articulus fidei Verbum caro factum, statim consequens sit esse possibile Deum incarnari, et non esse disputandum. Et quamvis verum sit quod principia scientiae solent proponi et explicari, tamen id jam fecit divus Thomas in 2. 2 ubi de fide et articulis fidei disserit. Quare frustra accusatur divus Thomas perversi ordinis, quod prius debuisset quaerere an sit possibile, deinde utrum de facto ita sit, deinde utrum sit conveniens. Dominus Cajetanus ait quod possibile includitur in convenienti, et sic non est perversus ordo. Sed prima solutio est melior.

Cecundo nota circa litteram articuli quod ista vox, *incarnari* sive *incarnatio,* tametsi non reperiatur in Cicerone, tamen hujusmodi vocibus usi sunt viri gravissimi et eloquentissimi simul et religiosi: divus Hieronymus super cap. 1 Marci in illa verba, *Cujus non sum dignus calceamenti corrigiam solvere,* et Origenes homilia prima in Canticis, et Ambrosius lib. 3 *De Spiritu Sancto*, cap. 12 et in opusculo *De incarnationis Domini sacramento.* Et divus Augustinus lib. 10 *De civitate,* cap. 24 inquit: "Porphyrius noluit intelligere Christum Dominum esse principium cujus incarnatione purgamur" (1). Cyprianus lib. 2 *Adversus judaeos* hujusmodi vocibus utitur; et Lactantius Firmianus lib. 4 *Divinarum institutionum,* cap. 11, ostendit quae fuerit causa incarnationis Christi Jesu. Item Ecclesia in Symbolo: *Et incarnatus est.* Quin etiam Cicero ipse docet lib. 1 *Academicarum* quod "novarum rerum nova facienda sunt nomina"; et etiam lib. 3 *De finibus* idipsum docet (2). Divus etiam Augustinus tractatu 2 *Super Joannem, Qui non ex sanguinibus,* etc. inquit: "Non timeamus grammaticorum ferulas, dum tamen ad veritatem solidam perveniamus." Lib 3 *De doctrina christiana,* cap. 3, dicit: "Mallem cum barbarismo dici, non est occulta-

(1) S. Augustin., *De civitate Dei,* lib. 10, cap. 24. ML, 41, 301.
(2) Cicero, *Secund. Acad.,* VII. Didot, 9, 430.

tum ossum meum, quam os meum, ut sit minus apertum quia magis latinum." Et lib. 4, cap. 11: "Quid prodest clavis aurea si aperire quod volumus non potest, aut quid obest lignea si aperit?" (1). Haec dicta sint quia saepe in hac materia explicanda utendum est nominibus parum latinis.

2. — Praeterea adversus haereticos nos communire debemus jacientes illud fundamentum Pauli: *Stultas autem et sine disciplina quaestiones devita* (II Tim., 2, 23). Nos igitur, qui sapientiam quae desursum est quaerimus, ejus ornamenta ante oculos ponamus, juxta illud Jac. 3 (v. 17): *Illa quae desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis.* Pudica, id est conformis fidei catholicae; modesta vero ut non ultra velimus sapere *quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem,* ad Rom. 12 (v. 3). Pacifica autem ut non gratia contendendi disputemus, sed potius gratia conveniendi in eadem veritate, ut Gregorius dicit homilia 38: "Ego melius puto salva fide alieno intellectui cedere quam contentionibus deservire" (2). Suadibilis dicitur ita ut *parati simus ad satisfactionem omni petenti rationem de ea quae in nobis est spe,* I Petri 3 (v. 15). Non tamen ita ut rationibus evidentibus teneamur fidem ostendere, sed ut suadeamus. Hac igitur via non faciemus contra illud Eccli. 3 (v. 22): *Altiora te ne quaesieris;* et Prov. 25 (v. 27): *Qui scrutator est majestatis opprimetur* etc.; sed potius implemus illud Eccli. 24 (v. 31): *Qui elucidant me vitam aeternam habebunt.*

3. — Primum fundamentum hujus disputationis est articulus fidei, "ut credamus et confiteamur quia Dominus noster Jesus Christus Deus et homo est". Circa quod fundamentum nota quod olim fuerunt varias haereticorum sectas, de quibus vide divum Thomam lib. 4 *Contra gentes,* a cap. 27 usque 49. Nos ad hujus veritatem manifestandam non possumus afferre demonstrationes quae probent ita esse, sed quibus ostendamus esse credibilem veritatem. At vero non eisdem argumentis possumus uti ad omnes. Sed ad *paganos et gentiles* rationibus naturalibus uti possumus ad ostendendum esse credibile hoc mysterium sicut et totam fidem nostram. Primo quidem quia per illam lex naturae perficitur maxime, de quo agitur 2. 2, q. 1, a. 4.

(1) S. August., *Tract. in Joan. Evang.,* tract. 2. ML, 35, 1395. Id., *De doct. christ.,* lib. 3, cap. 3 et lib. 4, cap. 11. ML, 34, 68 et 100.
(2) S. Gregorius M.: *Homiliae in Evangelia,* hom. 38. ML, 76, 1282.

Secundum argumentum ad istos est ex miraculis Christi, quae quidem facta fuisse constat ex humana historia. Unde sumimus argumentum: Deus auctor naturae testificatus est Christum esse veracem praedicatorem; ipse autem dixit se esse Filium Dei: ergo ita est.

Item tertio ex praedicatione evangelii per duodecim viros pauperes, ignobiles, sine humana eloquentia, sine armis, qui nihilominus universos principes et mundum ad fidem converterunt et etiam sapientes mundi. Hoc maximum argumentum esse hujus fidei, docet Augustinus lib. 22 *De civitate,* cap. 5. Hoc etiam Paulus I Cor. 1 (v. 26) : *Videte,* inquit, *vocationem vestram, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi nobiles et potentes,* scilicet vos converterunt. *Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes,* etc. Videte plura de his 1 *Contra gentes,* cap. 6 et 7.

Quartum argumentum est ex eo quod universae sectae gentium naturali ratione possunt falsitatis convinci.

At vero contra *judaeos* specialiter utimur testimoniis ex veteri testamento, quibus ostendemus Christum jam venisse, scilicet impletas esse prophetias. Ut v. gr., illud Gen. 44 (v. 10) : *Non auferetur sceptrum de Juda,* etc., quia ablatum est jam sceptrum. Ergo. Item Dan. 9 (v. 26) : *Post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus.* De quibus hebdomadibus numerandis vide Hieronymum super illum locum, et divum Augustinum in epist. 78 et 79. Sunt alia infinita testimonia veteris testamenti, de quibus vide Augustinum lib. 18 *De civitate* a cap. 28 per multa cap., et divum Cyprianum lib. 2 *Contra judaeos* per totum.

Contra *haereticos* vero qui admittunt novum testamentum, habentur testimonia passim, quibus probatur Christus verus Deus Filius Dei et verus homo filius Virginis; quorum plurima testimonia colligit divus Thomas et explicat 4 *Contra gentes* ubi supra, et cap. 7 et 8. Sed aliqua proponamus. V. gr. Matt. 1 (v. 16) : *De qua natus est Jesus qui vocatur Christus.* Joan. 1 (v. 1) : *Deus erat Verbum;* et sequitur: *Verbum caro factum est.* Luc. 1 (v. 31) : *Ecce concipies in utero et paries filium.* Ad Phil. 2 (v. 6) : *Qui cum in forma Dei esset.* Item Joan. 17 (v. 5) : *Clarifica me Pater claritate quam habui prius quam mundus fieret apud te.*

Denique de hac veritate olim in ecclesia celeberrima concilia celebrata sunt. Exstant Nicaena synodus ubi 300 episcopi congre-

gati sunt, et concilium primum Ephesinum sub Caelestino primo, in cujus loco praefuit in concilio divus Cyrillus. Item concilium Chalcedonense episcoporum plusquam 300 tempore Leonis primi. Habemus etiam symbolum Athanasii, qui adfuit concilio Nicaeno. Solutionem vero argumentorum quae haeretici faciunt habentur apud divum Thomam ubi supra.

Atque hactemus de articulo fidei, quod est fundamentum hujus veritatis.

4. — Dubitatur an ratione naturali possit ostendi Deum incarnari esse possibile. — Et *pro parte affirmativa* arguitur. *Primo* ex illo Luc. (1, 37) : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum,* id est, omne factum quod non implicat contradictionem. *Confirmatur.* Quia naturali lumine constat Deum esse omnipotentem : ergo potest facere quidquid non implicat. Sed Deum incarnari non implicat contradictionem. Ergo potest ostendi ratione naturali esse possibile.

Secundo. Substantia creata communicat accidentibus suum esse : ergo Deus poterit communicare suum esse substantiae creatae. Probatur consequentia, quia perfectio creaturae non est neganda creatori.

Tertio. Anima rationalis communicat existentiam suam materiae : ergo Deus poterit communicare suam existentiam substantiae creatae. Probatur consequentia, quia essentia creata respectu esse habet se ut potentia, sicut materia respectu existentiae quam recipit a forma.

5. — Pro cujus explicatione sit **prima conclusio:** *Non potest ex lumine naturali absque ulla prorsus revelatione ostendi nec multum probabiliter probari esse possibile Deum fieri hominem.* Probatur. Lumen naturale non se extendit ad cognoscendum nisi ea quae naturaliter fieri possunt. Sed hoc mysterium est maximum miraculum supra totam naturam. Ergo non potest ostendi lumine naturali esse possibile.

Secundo. Magis naturale est Deo posse ex nihilo creare quam fieri hominem. Sed illud nunquam cognovit Aristoteles. Ergo minus potuit cognoscere istud esse possibile.

Tertio arguitur ex illo ad Rom. 1 (v. 20) : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi,* etc. Sed nullus est effectus qui possit nos ducere

ad assentiendum Deum esse passibilem, mortalem. Ergo neque ad hoc quod sit possibile hominem esse.

Denique probatur ex Augustino in epist. 3 ad Volusianum: "Si ratio quaeritur, non est mirabile; si exemplum, non est singulare. Demus ergo Deum aliquid facere, quod nos fatemur investigare non posse" (1). Idipsum docet Chrysostomus homilia 4 in Matthaeum. Hieronymus ad Ephesios 3 in illa verba (v. 8), *Mihi autem sanctorum minimo data est gratia,* etc. inquit: "Quae natura sua erant abscondita homini, revelante Deo fiunt manifesta" (2).

Dixi in conclusione, seclusa revelatione, quia illa supposita per fidem, ratio naturalis potest facere multas rationes naturales quibus probatur esse possibile.

6. — Secunda conclusio: *Ratione naturali non potest ostendi esse impossibile Deum fieri hominem.* Probatur. Ratio naturalis non ostendit aliquid esse impossibile nisi reducendo ad contradictionem vel ad aliquod principium per se notum. Sed nihil istorum habet. Ergo non poterit. Minor non potest probari nisi respondendo ad omnia argumenta quae possunt fingi humana ratione; quorum potissima sunt apud divum Thomam in 3, d. 1, q. 1, a. 1. Quorum argumentorum solvendorum fundamentum est quod Deus sine mutatione sui potest suam existentiam personalem communicare essentiae creatae, in qua non includitur essentialiter ipsum esse. Unde non implicat ut ab alio recipiat illud esse, existendo per alienam existentiam. Vide Durandum et doctores scholasticos 3, d. 1.

Secundo probatur conclusio ad hominem christianum. Nam quod falsum est, non potest demonstrari lumine naturae; sed hoc est falsum, esse impossibile Deum fieri hominem: ergo non demonstratur. Major probatur, quia idem est auctor naturae et gratiae. Minor vero probatur, quia est articulus fidei quod Deus est homo.

7. — Ad *primum* argumentum respondetur quod minor illa vera est, sed tamen non demonstratur lumine naturali quod non implicet.

Ad *secundum* respondetur quod secundum lumen naturale non cognoscimus substantiam posse esse in alieno supposito, sicut accidens est in subjecto ex natura.

Ad *tertium* respondetur quod anima est forma corporis, quamvis per se habeat existere; unde potest corpori communicare suum esse.

---

(1) S. Augustinus, Epist. 137, cap. 2. ML, 33, 519.
(2) S. Hieronymus, *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. 2, cap. 3. ML, 26, 514.

Deus autem non potest esse forma alicujus corporis. Et ideo non est sufficiens ratio.

Et si haec argumenta aliquid probarent, consequenter probarent angelum posse incarnari, quod supposita fide incertissimum est, et credo falsum. Nihilominus argumenta illa facta deserviunt ad solvendum argumenta quibus quis contenderet probare esse impossibile hoc mysterium incarnationis.

8. — Superest jam **ut expendamus rationem divi Thomae.**

Arguitur *primo* contra majorem assumptam, scilicet "quidquid pertinet ad rationem boni est conveniens", etc. Sic arguitur. Ad rationem boni pertinet bene ratiocinari; et non potest convenire Deo in se: ergo falsa est.

Secundo arguitur et probatur minor falsa. Nam communicare se ad extra non dicit perfectionem: ergo non pertinet ad rationem boni. Probatur antecedens. Nam alias Deo ab aeterno defuisset aliqua perfectio quia non communicabat se ad extra.

Arguitur *tertio* et probatur quod ratio non concludat, quia procedit ex naturali conditione boni ad conditionem voluntariam et liberam. Nam si naturaliter ad rati nem boni pertineat ut se communicet, solum inde colligitur: ergo Deus communicat se naturaliter, quod verum est in communicatione ad intra. Deus enim communicat Filio suam essentiam. Sic explicari solet illud Esaiae 66 (v. 9): *Si ego, qui ceteris generationem tribuo, ipse sterilis ero?* At vero quod se communicet summo modo creaturae, unde colligitur? Hoc enim voluntarium est ipsi Deo et non naturale ipsi summo bono.

9. — Ad *primum* argumentum respondetur quod divus Thomas non asserit, quidquid pertinet ad rationem cujuslibet boni in particulari, sed ad rationem boni in communi. Ratiocinari autem pertinet ad rationem boni particularis, scilicet hominis; unde non sequitur quod competat Deo. Pro cujus explicatione nota ex divo Thoma 1 p., q. 4, a. 2 quod perfectiones quae inveniuntur in creaturis sunt in duplici differentia. Quaedam sunt perfectiones simpliciter quae non auferunt majores perfectiones a subjecto, ut velle, intelligere; aliae sunt secundum quid, ut ratiocinari, quae tollit perfectionem majorem, scilicet intelligere sine discursu. Illae perfectiones primae inveniuntur in Deo formaliter; istae vero non, sed

tantum eminenter. Esse ergo communicativum sui est perfectio simpliciter conveniens Deo simpliciter et formaliter.

Ad *secundum* respondetur et nota quod esse communicativum sui convenit ab aeterno ipsi Deo, quia est perfectio simpliciter; sed communicare se actu creaturae non est alia perfectio in Deo neque major quam esse communicativum. Sed in ipsa creatura dicit perfectionem de novo quae antea non erat. Sed quia haec communicatio actualis oritur ex essentia bonitatis quae Deus est, ideo dicit divus Thomas esse conveniens ad rationem boni. Sed non ait esse perfectionem supervenientem bono quod actu se communicet. Unde ad argumentum negatur antecedens. Ad probationem negatur consequentia, quia eamdem perfectionem quam importat communicare se importat esse communicativum sui in Deo.

Ad *tertium* respondetur et nota quod dictum Dionysii sic intelligitur: Pertinet ad rationem boni ut se communicet actu, hoc est, oritur ex ratione boni ut se communicet quando se communicat, sicut ex virtute agentis sive activi oritur ut agat. Sed quia activum est duplex: alterum naturale quod, positis requisitis ad agendum non potest non agere, v. gr. ignis; alterum est liberum quod potest non agere positis requisitis ad agendum; ita dupliciter oritur ex bono ut se communicet: vel ex necessitate propriae naturae, vel ex libero arbitrio. Et quia Deus respectu creaturarum est agens liberum, ut dicitur 1 p., q. 19, ideo non sequitur ut se necessario communicet creaturis, sed cum voluerit se communicare, faciet secundum naturam suam, sicut artifex quando voluerit aedificare id faciet secundum rationem officii. Itaque dictum Dionysii intelligendum est de omni bono, sive agente libero, sive ex necessitate naturae. Neque divus Thomas vult ostendere quod Deus se communicaverit; sed supposito quod se communicavit, quod fecit id secundum suam naturam et convenienter. Spectat enim ad liberalem ut donet munera quando opportuna occasione se obtulerit. Immo, sicut divus Thomas docet 1 *Contra gentes*, cap. 93, quo modo solus Deus est solus liberalis. Nam alii ita donant ut inde aliquod commodum veniat; Deus autem non item, sed propria liberalitate tribuit.

Praeterea nota cum domino Cajetano explicatio[nem] illius dicti divi Thomae ,"Deus summo modo se communicat", per hoc quod "una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne", quod dictum est

Augustini lib. 13 *De Trinitate,* cap. 17 (1). Est explicatio. Cum enim Deus tribus modis se communicet creaturae, scilicet conservando esse naturale, secundo esse supernaturale gratiae et gloriae, tertio suum ipsius esse personale communicando naturae creatae, hic tertius modus est summus ex parte dati. Nam in aliis duobus modis communicat se Deus per bona creata quae communicantur ipsi creaturae, scilicet conservando perfectiones naturales vel lumen gloriae vel gratiam; in hoc autem tertio modo existentiam personalem ipsius Dei communicat creaturae, quo majus excogitari non potest.

Item adverte quod non dicit, summo modo se communicavit huic creaturae vel aliae, sed in communi, creaturae, ex eo quod cum se homini communicaverit, qui commune habet aliquid cum omnibus aliis creaturis quia ex anima et corpore est compositus, toti mundo ex consequenti se communicavit potius quam, si naturam angelicam, quae tantum est spiritualis, assumeret. Cui consonat illud Gregorii in homilia Ascensionis Domini, ubi dicit quod "juxta aliquid homo omnis creatura est" (2). Per hunc modum explicare possumus quod legimus Joan. 3 (v. 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum,* etc., quia per hoc quod factus est homo, totus mundus est dignificatus.

10. — Circa solutionem ad primum divi Thomae nota duplicem modum loquendi de incarnatione, utrumque sanum et catholicum. Possumus enim dicere quod Deus univit se naturae humanae; secundo dicere possumus quod humanam naturam sibi univit. Sed tamen iste secundus modus melior est et proprior, quia in illo significatur mutabilitas naturae creatae, et Deus significatur ut terminus ad quem trahitur ipsa natura veluti immutabilis. At vero in primo modo Deus quantum ad modum significandi illius verbi activi, scilicet unire se, significatur ut quod mutatur, et natura ut immota. Sed tamen quantum ad rem significatam idem est prorsus primo vel secundo modo loqui, nam illa propositio vera est, Deus univit se naturae creatae per solam mutationem naturae quam ad se traxit, quemadmodum magnes unit se ferro trahendo ferrum ad se sine mutatione sui. Itaque sola differentia est quantum ad modum significandi grammaticalem, ubi Deus ponitur in accusativo,

(1) S. Augustinus, *De Trinitate,* lib. 13, cap. 17. ML, 42, 1031.
(2) S. Gregorius Magnus, *Homil. in Evang.,* lib. 2, homil. 29, n. 2. ML, 76, 1214.

ut persona patiens, cum revera ipsa natura sit sola quae patiatur, id est motum recipiat.

11. — Circa secundi argumenti solutionem notat Cajetanus quod non inquit divus Thomas esse conveniens naturae humanae ut uniatur Deo, sed negative, non est conveniens, eo quod tota ratio hujus convenientiae est potentia et virtus summi boni; in creatura vero est solum potentia obedientialis.

Sed arguitur *primo* contra explicationem domini Cajetani. Conveniens est ut creatura, quae secundum naturam suam mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Ergo convenienter, cum prius non fuerit unita verbo in persona, postmodum fuit unita. Probatur antecedens et consequentia, quia omnia sunt expressa sententia divi Thomae ad primum in hoc art.

Arguitur *secundo* ex q. 4, a. 1, ubi ostendit divus Thomas naturam humanam secundum suam dignitatem, quia rationalis erat, et secundum suam necessitatem, quia in peccato erat, habere congruentiam ut assumatur a Verbo divino. Ergo secundum conditionem suae naturae conveniens est ei ut uniatur Deo.

12. — Pro solutione dico primo quod divus Thomas in solutione ad primum intelligit convenienter, "cum prius non esset unita Deo, postmodum ei fuit unita", hoc est, convenienter quantum ad naturam suam, quae mutabilis est; sed non convenienter quantum ad dignitatem termini ipsius mutationis, scilicet ut Deo jungatur.

Secundo dico quod in solutione ad secundum sic est intelligendus divus Thomas cum ait, non est conveniens secundum conditionem suae naturae, hoc est non habet in se potentiam naturalem neque activam neque passivam, ut recipiat ipsum esse divinum. Sic enim loquitur de conveniente secundum naturam in hoc art., ut patet in primis verbis articuli, et in exemplo posito, ibi conveniens est homini ratiocinari.

Dico tertio quod in illa quaest. 4 citata a. 1, aptitudo naturae ut assumatur a divina essentia non potest intelligi secundum naturalem potentiam passivam, sed secundum quamdam congruentiam.

Ad *secundum* argumentum respondetur quod aliter hic de convenientia secundum propriam naturam, aliter illic de congruentia quae non oritur ex principiis naturalibus ipsius rei. Sed supposito supra totum ordinem naturae quod Deus id velit et faciat, dicit quod natura humana erat apta maxime ut assumeretur. Et ita ex parte

humanae naturae multae sunt congruentiae, supposita possibilitate facti ex virtute facientis, quarum non est minima lapsus humanae naturae.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari

1. — Prima conclusio: Non fuit necessarium simpliciter ad reparationem generis humani Deum incarnari.

Secunda conclusio: Fuit necessarium secundum quid, id est, tamquam medium [per quod melius] **et convenientius pervenitur ad finem salutis humanae.**

Tertia conclusio, ad secundum: **Supposito quod Deus voluit satisfactionem condignam sibi fieri ad recompensationem culpae commissae, purus homo non potuit satisfacere.**

Quarta conclusio, ibidem: **Ad istam satisfactionem necessarium fuit ut Deus fieret homo.**

Quinta conclusio, ibidem: **Satisfactio puri hominis est sufficiens secundum acceptationem Dei, non ex condigno.**

2. — De materia hujus art. disputant doctores scholastici in 3, d. 20 cum Magistro, qui eamdem quaestionem movet de passione Christi quam divus Thomas hic de incarnatione. Sed melius de incarnatione movetur quaestio, quia magis necessaria fuit ad satisfactionem simpliciter incarnatio quam passio Christi. Quia per quodvis bonum opus poterat satisfacere de condigno factus homo absque morte sua. De eadem materia vide Augustinum *Tractatu de incarnatione,* tomo 4. Vide divum Ambrosium lib. *De incarnationis Domini sacramento,* cap. 6, et Anselmum *De incarnatione Verbi,* et in duobus libris *Cum Deus homo;* Richardum de Sancto Victore, *De Verbo incarnato,* cap. 8. Specialiter vide Augustinum lib. 13 *De Trinitate* a cap. 9, ubi sunt loca quae adducit divus Thomas.

Praeterea circa primam rationem secundae conclusionis vide Augustinum 11 *De civitate,* cap. 2 et 3 et divum Thomam 4 *Contra gentes,* cap. 54.

Circa tertiam rationem vide Augustinum lib. *De catechizandis rudibus,* cap. 4.

3. — Dubium est circa primam conclusionem: **utrum simpliciter fuerit necessarium Deum fieri hominem ad reparandam humanam naturam.**

Arguitur *pro parte affirmativa.* Injustus est omnis qui non reddit Deo quod debet. Sed homo purus non potest reddere Deo quod debet per peccatum, nisi per Deum hominem satisfacientem. Hoc argumentum est Anselmi lib. 1 *Cur Deus homo,* cap. 24 et 25, ubi videtur sentire quod homo non potuit reparari sine satisfactione hominis Dei. Idem videtur sentire lib. 2, cap. 3 et 15 et 16 cujus verba refert Scotus latissime in 3, d. 20, q. unica, a. 1.

4. — Nos ergo respondeamus [quod] ista *sententia,* sive sit Anselmi sive alterius, *est temeraria* et similis errori quem [tenuerunt] quidam philosophorum, scilicet Deum non posse facere res aliter quam facit neque meliora quam facit. De qua re vide divum Thomam 1 p., q. 25, a. 5 et 6 et Mag. Sententiarum in 1, d. 43. Probatur conclusio. Deo nihil negandum est possibile nisi ratione id constet; sed nulla ratio est quae ostendat non aliter posse Deum reparare humanam naturam: ergo est temerarium ita asserere. Secundo rationes sunt sumptae ex natura summae bonitatis, quae potest remittere offensam sibi debitam, sicut homo remittit sine satisfactione. Ergo. Item quia Deus est dominus omnium: ergo de suo potest facere quod voluerit. Item etiam ipse est supremus judex et pars laesa: ergo poterit remittere culpam et totam poenam. Item quia fides docet quod etiam nunc, post Christi redemptionem amplissimam, gratis justificatur homo quantum est ex parte sua, ad Rom. 3 (v. 24): *Justificati gratis,* quia Deus gratis applicat homini redemptionem Christi. Ergo idem Deus potuisset justificare hominem sine Christo. Patet consequentia, quia quod Deus potest cum instrumento facere, se solo potest.

Istam sententiam tenet divus Augustinus lib. 13 *De Trinitate,* cap. 10 et Magister in d. 20 et ibi omnes doctores scholastici. Sed notat divus Thomas in d. 20, q. 1, a. 4, qla. 1 quod tunc esset liberatio, non proprie redemptio humanae naturae. Et ad Anselmum respondet ibi quod loquitur supposita ordinatione divina; sic enim aliter homo non poterat justificari. Item possumus dicere quod loquitur quantum est ex parte hominis sine gratia Dei.

5. — **Dubium** est circa secundam conclusionem: *an convenientius Deus repararet hominem condonando peccatum per solam misericordiam suam, quam per incarnationem Verbi.*

Pro parte affirmativa arguitur *primo.* Deo convenit convenientius operatio majoris virtutis. Sed misericordia est maxima omnium virtutum Dei, juxta illud (Ps. 144, 9): *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et dicit divus Thomas 2. 2, q. 30, a. 4. Ergo per solam illam convenientius repararet.

6. — Secundo. Apud homines majoris liberalitatis est opus cum quis offensus remittit injuriam non petita satisfactione. Ergo etiam in Deo.

7. — Tertio. Ex sola Dei misericordia sumus praedestinati ad gloriam; et non per aliquam justitiam: ergo etiam reparandi eramus per solam misericordiam. Patet consequentia, quia causa et effectus debent proportionari in omni illo quod est possibile.

8. — Ad hoc dubium sit **prima conclusio:** *Verbum Dei incarnatum fuisse non solum ut fuisset exemplar et doctor, sed etiam redemptor, fides catholica docet fuisse convenientissimum.* Et quod ad hoc veniret probatur Mat. 20 (v. 28): *Filius hominis venit in hunc mundum dare animam suam in redemptionem pro multis.* Et I ad Cor. 6 (v. 30): *Qui factus est nobis sapientia et justitia et justificatio et redemptio.* Hoc latius q. 46 ostendetur. Quod autem hoc fuerit convenientissimum divinae bonitati et misericordiae probatur ex illo Luc. 1 (v. 78): *Per viscera misericordiae Dei nostri* etc., ubi adnotatur hoc opus fuisse ex maxima Dei misericordia; ad Rom. 5 (v. 20): *Ubi abundavit delictum superabundavit et gratia.* Loquitur de medio quod nobis praestitit Deus per incarnationem. Et passim in scriptura commendatur hoc mysterium tamquam maxime conveniens divinae bonitati.

Secunda conclusio: *Nullo alio modo magis potuit Deus ostendere misericordiam suam erga homines quam per istud mysterium.* Ista conclusio, licet non sit expressa fides, tamen oppositum est temerarium et errori proximum. Probatur. Quia est contra communem sententiam sanctorum qui ita sentiunt, et nos docet hoc opus tale fuisse ubi Deus summo modo se nobis communicavit. Est expressa sententia Augustini lib. 3 *De Trinitate* cap. 10. Et rationes divi Thomas in hoc art. id videntur ostendere. Vide 4 *Contra gentes* cap. 55.

Quod autem sit errori proximum probatur. Quia auctoritates scripturae non explicabuntur commode nisi asseramus hoc opus fuisse maximae misericordiae Dei. V. gr., Joan. 3 (v. 16) : *Sic Deus dilexit mundum* etc. Dicere autem quod esset major misericordia si non daret Filium suum, sed vitam aeternam daret gratis, multum derogat huic veritati. Ad Ephes. 2 (vv. 4-5) : *Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam* etc. Dicere autem quod ditiorem se ostenderet in misericordia si sine Christo nos vivificaret, plus quam temerarium est. Ad Rom. 5 (vv. 8-9) : *Commendat autem Deus caritatem suam in nobis, quia cum inimici essemus secundum tempus,* id est temporaliter, *Christus pro nobis mortuus est.* Item Joan. 15 (v. 13) : *Majorem hac dilectionem nemo habet* etc. Joan. 10 (v. 10) : *Ego veni ut vitam habeant et ut abundantius habeant.* Ergo non haberemus majorem misericordiam sine Christo quam cum illo. Alia sunt in sacra scriptura testimonia quibus hoc ostenditur.

9. — Ad *primum* argumentum respondetur quod probat nostram sententiam, quod major fuit misericordia quae justitiae Dei satisfaciens, non solum liberat nos a peccatis, sed etiam tribuit nobis unde satisfaciamus Deo per Jesum Christum, quam fuisset si mere gratis condonaret peccatum. Hoc potest intelligi in illis verbis Apostoli ad Rom. 5 (v. 11) : *Non solum autem, sed gloriamur in Deo per Jesum Christum Dominum nostrum,* ac si diceret: jactamur nos posse satisfacere Deo per Jesum Christum. Item ex hoc ostendit Deus quam sit dives in misericordia, quia cum suae justitiae fieret satis, nobis nihilominus tribuit amplius quam si nobis donaret mere gratis absque redemptione.

10. — Ad *secundum* respondetur ita esse apud homines, quia petenti satisfactionem aliquid auferunt sibi ab his quae fecerunt injuriam. Deus autem dedit nobis unde possemus satisfacere suae justitiae. Christus enim *quae non rapuit tunc exolvebat,* ut dicitur in Ps. (68, 5). Et illud Esaiae 53 (v. 8) : *Propter scelus populi mei percussi eum.* Et divus Gregorius in benedictione cerei paschalis: "O mira dignatio caritatis, ut servum redimeres Filium tradidisti."

Sed dices: cur Deus exigit a nobis dolorem, poenitentiam, carnis macerationem, legis observantiam etc.? Respondetur verum est hoc, et oppositum est haeresis lutheranorum; sed hoc ipsum quod petit possumus facere per Jesum Christum. Insuper et hoc

majorem nobis tribuit dignitatem dum salutem nostram simul cum ipso Deo operamur ex meritis Jesu Christi, juxta illud ad Phil. 1 (vv. 12-13) : *Cum metu et timore salutem vestram operamini, Deus enim est qui operatur in nobis...* Est autem omnium divinissimum Dei fieri cooperatorem, ut dicit Dionysius 3 *Caelestis Hierarchiae.*

11. — Ad *tertium* respondetur primo transeat antecedens, et nego consequentiam, quia causa universalis simplicior est ad effectum producendum quam particularis causa. In hoc autem proportionantur causa et effectus, quod effectus non superat virtutem causae. Et sic omnis nostra justitia oritur ab illa aeterna Dei misericordia. Secundo respondetur, distinguo antecedens. Si praedestinatio comparetur ad totum corpus praedestinatorum simul cum capite Christo, concedo antecedens; si autem ad sola membra referatur, negatur antecedens. Immo propter merita capitis praedestinati sunt, juxta illud ad Ephes. 1 (v. 4) : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* De qua re latius dicemus q. 24, a. 4.

12. — **Dubium tertium** est circa tertiam conclusionem: **utrum purus homo potuerit satisfacere ad aequalitatem pro peccato.**

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Purus homo potest reddere Deo tantum bonum per actum caritate informatum quantum abstulit per peccatum; v. gr., abstulit honorem, reddit honorem. Ergo potuit satisfacere ad aequalitatem.

Secundo arguitur. Peccatum abstulit bonum quod erat aptum inesse actui humano. Sed tantum bonum redditur ipsi actui per actum caritate informatum. Ergo homo purus potuit satisfacere.

Tertio. Posset Deus puro homini etiam peccatori post attritionem et meritum de congruo conferre gratiam per quam actus ille fieret contritio. Ergo tunc peccatum illius deleretur per satisfactionem ad aequalitatem.

Haec sunt argumenta Scoti in 4, d. 15 q. 1 qui partem affirmativam illic tenet. Sed non ita est accipienda ejus sententia ut existimetur de rigore justitiae potuisse purum hominem satisfacere Deo, sed ex acceptatione Dei et supposita gratia. Nam de rigore justitiae negat ipse quempiam, neque ipsum Christum, satisfacere posse Deo, ut dicemus postea.

13. — Pro solutione hujus *nota primo* quod per hominem purum intelligimus hominem qui sit pura creatura, id est non Deum et

hominem, sive sit in gratia sive non, sive sit in puris naturalibus.

Dominus Cajetanus dicit in hoc loco purum hominem accipi ut excludit suppositum divinum et etiam divinam misericordiam acceptantem et gratificantem opus hominis. Sed hoc non potest stare cum illo quod dicit divus Thomas, quod purus homo potest satisfacere imperfecte secundum acceptationem Dei. Item "quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi". Sed constat ex doctrina divi Thomae quod homo sine gratia hoc non potest praestare. Ergo illud falsum est. Accipitur ergo hic purus homo ut abstrahit ab habente gratiam vel non habente.

Secundo nota quod satisfactio pro peccato in praesenti non sumitur ut est tertia pars sacramenti poenitentiae, scilicet pro solutione poenae debitae remissa culpa, neque solum pro solutione totius poenae debitae pro peccato: sed sumitur pro recompensatione justa pro ipsa culpa, et ex consequenti pro poena aeterna debita.

Tertio nota quod ut sit satisfactio perfecta ad aequalitatem justitiae necesse est: *primo,* quod qui satisfacit ex propriis satisfaciat, nam qui alienum bovem daret ei cui debet bovem, non satisfaceret. *Secundo* requiritur quod, quamvis sit ex propriis, non tamen debent esse recepta dono et gratis ab eo cui debet. Unde dicunt aliqui quod, si Petrus debet Paulo quinque, et Paulus donat Petro alia quinque vel decem, Petrus non potest satisfacere Paulo reddendo quinque. Sed ista conditio dicimus non esse necessariam ad satisfactionem etiam de rigore justitiae. Probatur. Quia alias sequeretur quod si quis amico suo donaret vineam, et postea mutuaret eidem mille aureos, non posset in isto casu fieri satisfactio de rigore justitiae. Consequens est falsum, quia qui mille accepit aureos, tenetur de rigore justitiae reddere mille; et reddendo vineam vel pretium ejus facit satis: ergo. Confirmatur. Quia beneficium vel donum alias receptum non minuit rationem debiti ex justitia, sed potius obligat ex gratitudinis ratione ad solvendum debitum. Sed existimamus satis esse ut qui restituit det ex propriis, id est, quod tunc non sint illius cui debet fieri restitutio. *Tertio* requiritur ut quod redditur non sit alias debitum, id est alio titulo. Sed ista conditio est etiam examinanda. Nam si sit sensus quod non sit alias debitum secundum aliam rationem virtutis praeter justitiam, falsum est hoc esse necessarium. Probatur. Quia si pauperi existenti in extrema necessitate cui alias debebam ex justitia panem, do panem, satisfacio de

rigore justitiae, etiamsi do quod tenebar dare ex alio praecepto, scilicet misericordiae. Est ergo intelligenda tertia conditio ut fiat de alias non debito ex alio titulo justitiae novo, quia tunc profecto non redderetur aequale pro suo debito. V. gr., si debet quis decem boves, deinde accipit mutuo a creditore alios decem boves, jam debet viginti duobus titulis justitiae, scilicet emptionis et commodationis, quare non satisfacit reddendo decem. Colligimus ergo satis esse dicere ad satisfactionem perfectam quod fiat ex propriis et reddatur aequale.

Quarto nota quod satisfactio quae fit de rebus temporalibus, v. gr. de pecuniis, nunquam pendet ex voluntate et beneplacito acceptantis ut sit justa satisfactio ex toto rigore justitiae. Satisfactio autem quae fit pro injuria facta aliae personae, pendet aliquando a voluntate et acceptatione illius cui facta est injuria. Ratio hujus est quia aequalitas justitiae circa res exteriores debitas constituitur ex aequalitate ipsarum rerum. At vero aequalitas justitiae circa famam vel honorem laesum attenditur ex dignitate personae quae accepit injuriam. Hinc est ut interdum voluntas illius qui accepit injuriam requiratur an velit majorem satisfactionem pro dignitate sua; et quanto plus aestimat honorem suum, majorem potest exigere satisfactionem. Dixi interdum, quia potest esse res apertissima satisfactionem esse aequalem aut majorem. V. gr., si vir illustris percusserit hominem rusticum alapa, et reddat illi quinquaginta aureos, satisfacit pro offensa... [*charta corrupta*] justitia acceptare pro satisfactione... V. gr. si jubet lex... alapa hominem nobilem, patiatur abcissio manus, ille qui passus est injuriam potest exigere satisfactionem secundum legem statutam, nam hoc justum est.

14. — Prima conclusio: *Nullus homo purus sed neque angelus potest ex propriis viribus naturae sine gratia et auxilio Dei satisfacere perfecte vel imperfecte pro peccato proprio vel alieno.* Haec conclusio manifesta est ex his quae 1. 2, materia de gratia dicuntur, q. 109 et 114 contra Pelagium. Et est conclusio certa secundum fidem ex testimoniis scripturae et ex diffinitione conciliorum. Rationes divi Thomae in solutione ad secundum illam sufficienter probant. Patet ex illo Job. 14 (v. 4): *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus est?* II ad Cor. 3 (v. 5): *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ad Rom. 3 (v. 23): *Omnes*

peccaverunt et egent gloria Dei, id est gratia et misericordia per quam Deus ostenditur gloriosus. Item est articulus fidei Deum esse justificatorem: ergo viribus naturae non potest fieri justificatio, alias per naturam posset cognosci articulus fidei.

Et *si quis objiciat:* Deus non debet exigere ab homine plus quam potest homo reddere: ergo saltim ex quadam justitia debet acceptare Deus id quod homo reddit ex viribus naturae: *respondetur* quod Deus post peccatum hominis non tenetur ex justitia acceptare satisfactionem, sed juste punit illum morte aeterna secundum legem justam a se statutam.

Secunda conclusio: *Purus homo etiam ex auxilio Dei, faciens quod in se est, sive acceperit jam gratiam gratum facientem, sive non, satisfacere non potuit pro peccato suo aut aliorum ad aequalitatem justitiae.*

Ista conclusio probatur. Primo ex illo Job. 9 (vv. 2-3, 15): *Vere scio quod ita sit, et quod non justificetur homo comparatus Deo. Si voluerit contendere cum eo, non respondebit ei unum pro mille.* Item *etiamsi habuero quidpiam justi non respondebo ei, sed meum judicem deprecabor.* Item ex illo ad Rom. 11 (v. 35): *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?* Vide Augustinum in lib. *De fide et symbolo,* cap. 9, tomo 3.

Probatur ratione. Primo quia valor omnis ejus quod homo reddit Deo est ex gratia et acceptatione Dei, qui est contentus illa satisfactione, et potuit majorem exigere juste pro dignitate sui honoris. Secundo probatur. Talis homo non reddit ex propris quod debet, id est quae non sint dona gratuita Dei etiam quando fit satisfactio, nam ipsa bona voluntas est donum Dei. Est quidem operatio bona nostra ex libero arbitrio nostro; sed simul est donum gratuitum Dei dependens ab eo in fieri et conservari. *Ipse enim est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* (Phil. 2, 13)... [charta corrupta] de facto modo supposita Christi satisfactione gratis justificatur. Ergo non justificatur pro culpa ex rigore justitiae. Antecedens patet ad Rom. 3 (v. 24): *Justificati gratis.* Consequentia vero probatur. Quia implicat quod satisfaciat homo ex rigore justitiae pro peccato suo, et tamen Deus per misericordiam deleat peccatum. Et haec ratio ostendit conclusionem esse de fide. Tenet eam universa schola theologorum. Durandus in 3, d. 20, q. 2 et in 4, d. 15, q. 1; Driedo in lib. *De captivitate et reparatione hu-*

mani generis, tomo 2, tract. 2, cap. 2, parte 4; Alexander Halensis 3 p., q. 1, membro 6, art. 2; Albertus Magnus 3, d. 20, a. 3; Bonaventura in eadem d., q. 3; Palude ibidem; Altissiodorensis in 3 lib., tract. 1, cap. 8. Nec quisquam doctorum oppositum sentit. Nam Scotus, supra, non intelligit per satisfactionem ad aequalitatem satisfactionem de rigore justitiae.

15. — *Ad argumenta Scoti,* si quis per illa niteretur probare quod de rigore justitiae possit homo satisfacere Deo, respondetur quod talis homo non satisfacit ex propriis quae non sint dona Dei miserentis.

Sequitur ex his quae diximus quod, si est possibilis talis satisfactio, necesse est [ut] fiat per hominem Deum de rigore justitiae.

16. — **Dubium quartum** circa quartam conclusionem: **an Christus satisfecerit de rigore justitiae pro peccatis omnium hominum.**

Arguitur *primo pro parte negative.* Christus Dominus non satisfecit secundum rationem justitiae: ergo neque de rigore justitiae. Consequentia videtur nota. Probatur antecedens. Satisfactio secundum justitiam proprie loquendo debet esse ad alterum; sed Christus non fecit opus satisfactorium ad alterum: ergo non secundum justitiam. Major patet ex 5 *Ethicorum* cap. ultimo. Minor vero probatur. Christus erat idem Deus cui facienda erat satisfactio: ergo illa non fuit ad alterum. Probatur consequentia, quia sibi debebat fieri satisfactio.

Si quis autem dicat Christum satisfecisse Patri, qui est alter in persona, et hoc satis esset ad rationem justitiae quatenus ad alterum: contra hoc est primo quod inter homines inter patrem et filium non est justum simpliciter, quia filius est aliquid patris, 5 *Ethic.* cap. 6. Sed Filius Dei est ipsa essentia Patris. Ergo multo minus potest esse justum inter illos. Secundo. Peccatum non fuit magis contra Patrem quam contra Filium et contra Spiritum Sanctum, sed immediate contra Deum. Ergo satisfactio non est facienda magis Patri quam Filio quam Spiritui Sancto, sed immediate Deo. Christus Dominus non satisfecit alteri potius quam sibimet; sed satisfaciendo sibi non est opus justitiae: ergo neque satisfaciens Patri. Confirmatur ex illo II Cor. 5 (v. 19): *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.*

17. — *Secundo* arguitur. Id quod Christus obtulit fuit aliquid creatum, v. gr. voluntatem animae suae, obedientiam usque ad mortem. Deus autem est infinitae dignitatis. Ergo non tenebatur acceptare talem satisfactionem: ergo non fuit de rigore justitiae.

Confirmatur. Nemo tenetur acceptare satisfactionem nisi fiat juxta rigorem legis, ut diximus fundamento quinto. Sed justissima lex [erat]: *In quacumque die comederis, morte morieris,* Gen. 2 (v. 17). Ergo non tenebatur acceptare Deus aliam satisfactionem praeter istam vindictam.

18. — *Tertio* arguitur. Christus Dominus non reddit aequivalens ex propriis quae non essent dona Dei: ergo non satisfecit de rigore justitiae. Patet consequentia ex tertio fundamento. Antecedens probatur. Omnia quae fuerunt in anima Christi fuerunt dona Spiritus Sancti; ut gratia et virtus non ex se habebat anima Christi. Ergo non ex propriis.

Confirmatur ex illo ad Heb. 9 (v. 14): *Sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit... Deo.* Item etiam quia non satisfaciebat ex alias indebito, quia omnia videbatur debere Christus pro gratiarum actione.

19. — *Quarto* arguitur. Opus quod Christus fecit appellatur emptio; v. gr.: *Empti estis pretio magno* (I Cor. 6, 20); et redemptio: *Redemisti nos Domini in sanguine tuo* (Apoc. 5, 9). Sed iste locutiones sunt metaphoricae. Ergo ratio istius justitiae metaphorica est. Probatur minor. Nam si proprie emit, quis vendidit? Si redemit proprie, ergo solvit pretium illi sub quo tenebamur captivi. Tenebamur autem sub potestate diaboli. Ergo ei solutum est pretium. Non ergo proprie illa liberatio habet rationem justitiae.

20. — Durandus in 3, d. 20, q. 2 asserit quod Christus inquantum homo non potuit reddere aequivalens, immo absolute dicit quod non satisfecit satisfactione condigna pro peccato, sed tantum ex divina acceptatione, sicut alius homo poterat mereri et satisfacere apud Deum. Cujus ratio potissima est quod Christus Dominus inquantum homo debebat Deo quidquid habebat et habere poterat pro beneficiis ab illo acceptis. Idipsum tenet in 4, d. 15, q. 1.

Eamdem sententiam tenet Scotus ibidem, cujus potissimum argumentum est quod nos secundo loco proposuimus. Et apertius tenet eamdem sententiam Scotus in 3, d. 19, q. 1. *Inquit* enim quod meritum Christi fuit finitum formaliter quia erat creatura,

etiamsi consideretur cum respectu ad divinam personam. *Secundo* dicit quod illae operationes Christi fuerunt meritoriae ex divina acceptatione, hoc est, sunt meritoriae quia acceptantur, non autem acceptantur quia meritoriae. Ratio hujus est quia Deus nihil boni facit ad extra nisi quia vult; non quia illud bonum erat, illud facit. *Tertio* dicit quod de facto Deus acceptavit meritum Christi pro infinitis hominibus, si esse possent. Unde meritum Christi dicit esse infinitum extensive, quemadmodum peccatum Adae erat sufficiens ad inficiendos infinitos homines, si esse possent. *Quarto* dicit quod ratione suppositi, quia ille homo erat Deus, potuit de congruo Pater acceptare meritum illius pro infinitis hominibus potius quam meritum alterius creaturae.

Itaque secundum hos doctores, Christus nihil amplius meritus est apud Deum pro peccatis hominum de condigno quam potuisset mereri alius purus homo cui multam gratiam conferret Deus.

21. — Sed sententia divi Thomae in hoc art. et infra q. 48, a. 2 [est] quod meritum et satisfactio Christi fuerunt infinita ex se, et satisfecit Christus pro peccatis hominum de rigore justitiae. Hanc sententiam sequitur Cajetanus in eisdem locis, et Capreolus in 3, d. 20 et in 4, d. 15, et divus Bonaventura ibidem et Palude ibidem q. 1 et Alexander Halensis 3, d. 17, membro 3 et 4 et 5, Driedo in 2 tomo, *De captivitate et redemptione,* tract. 2, cap. 2, a. 2. Vide Hosium in *Confessione fidei cathol.* cap. 11 et 48. Vide magistrum Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 6 et in 4, d. 19, q. 1, a. 2. Vide divum Thomam lib. 4 *Contra gentes,* cap. 54 et 55.

Pro cujus explicatione est **prima conclusio certa secundum fidem:** *Christus Dominus satisfecit pro peccatis omnium hominum ex justitia, non metaphorice dicta, sed proprie.* Probatur primo ex illo I Cor. 1 (v. 30): *Qui factus est nobis sapientia, justitia, sanctificatio et redemptio.* Et saepe in scriptura sacra opus Christi appellatur justitia et redemptio. Et in hac conclusione omnes catholici conveniunt. Sed diversitas opinionum est circa modum hujus justitiae et satisfactionis. Nam quod fuerit satisfactio et meritum apertissima res est, cum etiam nos satisfacere possimus et mereri, juxta illud Pauli (II Tim. 4, 8): *De reliquo reposita est mihi corona* etc.

22. — **Secunda conclusio:** *Christus Dominus satisfecit pro omnibus hominibus nemine excepto quantum ad sufficientiam.* Ista conclusio est etiam de fide. Probatur ad Rom. 3 (vv. 24-25): *Omnes*

enim peccaverunt... Quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiae suae. Quae auctoritas confirmat etiam primam conclusionem. Nam si Christus non satisfecit secundum justitiam, Deus non ostenderetur justus in parcendo hominibus, sed tantum misericors.

Secundo probatur II ad Cor. 5 (v. 15) : *Pro omnibus mortuus est Christus* etc. Et I ad Tim. 2 (v. 4) : *Qui vult omnes homines salvos fieri.* Et I Joan. 2 (vv. 1-2) : *Advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum justum. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed totius mundi.* Ergo saltim quantum ad sufficientiam explicandum est. Ad Rom. 5 (v. 15) : *Si enim unius delicto omnes mortui sunt, multo magis gratiam Dei et donationes Christi recipientes in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Et infra : *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Istae auctoritates et similes necesse est ut explicentur de merito et satisfactione Christi quantum ad sufficientiam; nam quantum ad efficientiam actualem non ad omnes pervenit fructum illius.

23. — **Tertia conclusio certa secundum fidem etiam:** *Christus Dominus non satisfecit pro omnibus quantum ad efficientiam actualem.* Probatur. Quia multi secundum fidem non erunt participes redemptionis illius. Et secundum istam conclusionem intelligenda sunt aliquot testimonia sacrae scripturae in quibus asseritur quod Christus non pro omnibus oravit et passus est. V. gr., Joan. 17 (v. 9) : *Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt;* id est pro praedestinatis. Item illud I ad Tim. 4 (v. 10) : *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Omnium hominum quantum ad sufficientiam, maxime fidelium quantum ad efficientiam. Item Mat. 20 (v. 28) : *Filius hominis venit in hunc mundum dare animam suam redemptionem pro multis;* qui multi intelliguntur praedestinati. Et propterea non dixit, pro omnibus. Et etiam Mat. 26 (v. 28) : *Qui pro vobis et pro multis effundetur.*

24. — **Quarta conclusio:** *Christus satisfecit de rigore justitiae, sive consideretur ejus satisfactio pro omnibus quantum ad sufficientiam, sive pro quibusdam quantum ad efficientiam.* Ista conclusio non est de fide, sed est communis opinio et verissima et ma-

gis consona testimoniis scripturae et dictis sanctorum et magis pia pro dignitate Christi Domini. Habet etiam pro se gravissimos auctores. Et probatur ex divo Augustino lib. 13 *De Trinitate,* cap. 13 et 14, ubi asserit quod ut homo justitia liberaretur expediebat ut esset Deus et homo (1). Unde nos inferimus: sed si Christus non satisfecit ex rigore justitiae, fieri poterat per purum hominem. Ergo. Est etiam sententia divi Anselmi in illis libris *Cur Deus homo,* in quibus nititur ostendere quod ad satisfaciendum Deo ex justitia pro peccato necessarium fuit Deum incarnari. Vide lib. 1, cap. 20 et 21 et 22 et lib. 2, cap. 6 et 7 et etiam 14. Vide Magistrum Sententiarum 3, d. 19 et 20. Secundo probatur ex Leone primo in sermone de Nativitate: "Si non esset verus Deus, non afferret remedium; si non esset verus homo, non praeberet exemplum" (2). Item Clemens VI in extravaganti *Unigenitus* de poenitentiis et remissionibus dicit quod "una gutta sanguinis erat sufficiens ad redemptionem totius generis humani propter unionem humanitatis ad Verbum". Ergo ex rigore justitiae sufficiebat, et non ex acceptatione Dei. Probatur consequentia. Quia secundum acceptationem non sufficiebat una gutta sanguinis, sed tota passio erat acceptata ad hoc. Item inferius dicit quod habemus thesaurum infinitum, neque formidandum est thesaurum istum exhauriri posse vel minui. Praeterea probatur ex illo ad Rom. 5, ab eo loco: *Non sicut delictum ita et donum,* ubi Apostolus, secundum omnem considerationem, praefert justitiam Christi et obedientiam quantum ad modum operandi et rationem justitiae ipsi peccato Adae. Et concludit: *Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia, ut sicut regnavit peccatum in mortem,* hoc est juste in mortem nos adegit, *ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam per Jesum Christum.* Sed peccatum ita regnabat quod secundum rigorem justitiae nos ad mortem trahebat. Ergo gratia, ut abundantior sit, etiam per majorem justitiam ad vitam nos transfert. Item consonat huic illud quod legimus in Ps. (88, 44): *Avertisti adjutorium gladii ejus, et non est auxiliatus ei in bello.* Primum dicit quia voluit ut pateretur Christus, qui potestatem habebat non moriendi; secundum vero dicit quia secundum omnem rigorem, non ex acceptatione gratuita, exegit a Christo Domino solutionem. Item illud Threnorum

(1) S. Augustin., *De Trinitate,* lib. 13, cap. 14. ML, 42, 1028.
(2) S. Leo Papa, *Sermones,* sermo 21. ML, 54, 192.

cap. 2 (v. 5) : *Factus est mihi Dominus velut inimicus.* Item divus Chrysostomus super illud Pauli ad Rom. 5 dicit: "Multo plura quam debebamus Christus pro nobis solvit, tantoque plura quanto guttam aquae exiguam pelagus excedit immensum" (1). At vero si omnia quae Christus gessit solum ex acceptatione fuerunt pretiosa, et non ex dignitate offerentis ea, multum enervantur istae auctoritates.

Item Ambrosius super eumdem locum: "Si enim mors regnavit... quanto magis gratia regnare credenda est, quae confert vitam per Christum?" (2). Sed si gratia non regnat per justitiae aequalitatem non magis regnat quam mors quia mors regnavit per justitiam. Vide illum ibidem circa illa verba, *Qui est forma futuri,* ubi dicit quod Christus sufficiens et perfecta hostia fuit quia ipse non erat debitor. Item ad Gal. 3 (v. 13) : *Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictus.* Hoc certe melius explicatur si dicamus quod Christus nos redemit secundum rigorem justitiae et secundum legem per quam juste eramus destinati ad mortem. Item ad Gal. 4 (v. 4) : *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.* Item ad Heb. 5 (vv. 7-9), extollens dignitatem sacerdotii Christi ex eo quod erat Filius Dei inquit Apostolus: *Exauditus est pro sua reverentia,* id est honore et obedientia ad Patrem. *Et quidem cum esset Filius Dei, didicit ex his quae passus est obedientiam.* Et multa similia testimonia sunt in hac epistola Pauli et in aliis locis quae convenienter explicantur secundum nostram sententiam, ut est etiam illud ad Heb. 10 (v. 4) : *Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Et loquitur secundum rigorem justitiae. Nam ex acceptatione divina possibile erat ut offerentes hircos et tauros justificarentur et satisfacerent.

Denique probatur ratione. Christus obtulit ex propriis valorem infinitum in ratione meriti pro nostris peccatis. Ergo de rigore justitiae satisfecit. Probatur antecedens. Valor meriti in obsequiis et officiis erga alterum attenditur secundum dignitatem operantis, potius quam secundum quantitatem et substantiam operis. V. gr., pluris aestimatur si vir nobilis nobis deferat honorem quam si rus-

(1) S. J. Chrysost., *In epist. ad Rom.,* homil. X, num. 2. Mg, 60, 477.
(2) Ps. Ambr., *In epist. ad Rom.* ML, 17, 102.

ticus, et pluris si vir illustris, et adhuc pluris si rex id faciat. Ergo obsequium Christi erga Deum fuit infiniti valoris, quia erat persona infinitae dignitatis. Confirmatur. Illae operationes Christi Domini erant tribuendae supposito tamquam operanti potius quam ipsi naturae, quae erat instrumentum Verbi. Ergo ex supposito et persona habebant valorem, et non solum ex virtute instrumenti.

Quod si quis objiciat quod non merebatur inquantum Deus, sed inquantum homo: ergo ratio meriti et dignitas non ex Deo, sed ex ipsa natura humana est pensanda. Ad hoc respondetur concedo antecedens et nego consequentiam, quia ipsa natura humana non merebatur, sed iste homo, in quo includitur ut sit Verbum Dei. Itaque Verbum Dei potest mereri quia factus est homo. Sed tam excellens meritum habet quia est iste homo. Neque quisquam alius potest habere tantam rationem et dignitatem meriti quantam habuit Christus Dominus, etiamsi habeat majorem gratiam habitualem quam anima Christi habuit, eo quod dignitas animae Christi et meriti ipsius provenit ex unione ad Verbum Dei.

Est ergo potissimum fundamentum hujus sententiae divi Thomae infinita dignitas hujus hominis Christi Jesu, cujus sunt operationes ut agentis, naturae vero humanae sunt ut instrumenti. Sic adeo ut verum sit dicere quod Deus ambulat et comedit et patitur et movetur, ex eo quod est suppositum humanum. De qua re q. 16. At vero arguet quis: contra, quia ex hoc non probatur quod ex propriis satisfecit. Dicemus solutione ad 3.

25. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod rigorem justitiae non ponimus in satisfactione Christi secundum rationem genericam justitiae, secundum quam convenit cum liberalitate et misericordia et pietate et magnificentia; sed ponimus illum secundum specialem rationem justitiae commutativae per quam redditur aequale pro aequali, ad eum modum quo dicimus theologiam esse perfectissimam scientiarum, non secundum rationem genericam scientiae, sed secundum rationem specificam. Sic ergo satisfactio Christi fuit secundum rigorem justitiae quia reddidit ad aequalitatem pro debito de rigore. Ceterum quod sit ad alterum ista justitia, licet non tam exacte conveniat satisfactioni Christi sicut justitiae commutativae inter concives, tamen convenit ei quantum sat est ut justitia et meritum Christi non sint metaphorica, sed proprie dicta.

Pro cujus explicatione nota quod, sicut obedientia Christi ad Patrem fuit propria et vera, etiamsi de ratione obedientiae sit esse ad alterum, ita satisfactio est ad alterum. Secundo nota quod, sicut eadem obedientia Christi et oratio et humilitas non solum erant naturae humanae, sed suppositi humani quod erat Verbum, et hoc non obstat quominus sit ad alterum, sic etiam justitia et redemptio est suppositi humani potius quam naturae.

Igitur ad argumentum respondent aliqui quod natura humana satisfaciebat divinae naturae et obediebat etc. Unde illae operationes proprie erant ad alterum. Sed tamen etiamsi divina natura sit cui fit satis, cui obeditur etc., tamen non humana natura sed homo satisfaciebat etc. Quare dupliciter explicatur illud quod est ad alterum satisfactio Christi. Primo quia ipse Deus cui fiebat illa satisfactio ratione divinae naturae erga quam erat offensa, est in alia persona a persona satisfaciente. Secundo est ad alterum quia satis est ut sit ad alterum quod qui satisfacit habeat aliam naturam per quam mereatur et satisfaciat, et ille cui fit satisfactio habeat aliam naturam ratione cujus fiat sibi satisfactio. Hinc est ut satisfactio Christi habeat duplicem rationem ad alterum, scilicet et ad aliam naturam a natura humana, et ad aliam personam. Et arbitror quod, quamvis hoc secundum deficeret, quod non esset alia persona, quod si Deus fieret homo et non esset nisi unica persona divina, posset obedire et satisfacere sicut modo quia ipsa persona divina haberet duplicem rationem personae in duplici natura, humanae scilicet et divinae.

Ad replicam ergo factam in argumento primo concedo quod satisfactio erat immediate facienda Deo, et non Patri neque Filio etc., et simul assero quod Deus satisfaciebat. Non tamen sequitur quod non sit ad alterum quantum satis est ad rationem justitiae. Satis est enim quod satisfactio habeat rationem alterius personae in alia natura distincta. Neque est inconveniens quod Christus satisfecerit sibi ipsi inquantum erat Deus, quia inquantum erat homo alterius naturae satisfaciebat.

[Ad] illud vero quod objicitur in eodem argumento, quod inter patrem et filium non erat justum etc. respondetur quod illud est verum in humanis, ubi persona filii inferior est patri estque aliquid patris. Et quia non potest reddere aequale ipsi patri, non est justitia inter illos. Non quia non sit ad alterum, nam pietas et obedientia

est in filio erga patrem, quae sunt ad alterum proprie. Quin potius ibidem ipse Aristoteles dicit quod quandiu filius est sub cura patris, non est justum inter illos; quando jam vero est mancipatus, justitia est inter illos proprie commutativa. Quia igitur Christus est aequalis Patri secundum divinitatem, poterit reddere ei aequale, si habeat naturam humanam per quam possit mereri et satisfacere. Eo enim quod est homo, potest mereri, et satisfacere; in eo vero quod est Deus, ad aequalitatem et de rigore poterit satisfacere.

26. — Ad *secundum* respondetur quod, quamvis id quod Christus obtulit secundum substantiam suam, scilicet voluntatem moriendi pro nobis, quantum ad actum obedientiae etc. est aliquid finitum in genere rei, in ratione tamen meriti infinitum est, quia dignitas meriti in hujusmodi obsequiis attenditur secundum dignitatem operantis. Ex qua parte actio Christi habebat infinitum valorem et dignitatem.

Secundo respondetur quod id quod Christus obtulit ut quod offertur non est tantum actio humana vel passio, sed est ipsemet Christus. Totus offertur, juxta illud ad Gal. 2 (v. 20): *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me.* Item ad Heb. 9 (v. 14): *Qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit* etc. Et quamvis in scriptura sacra aliquando dicatur quod obtulit corpus suum, sanguinem suum et animam, tamen in eo quod dicit *suam,* significatur infinita dignitas corporis oblati et ipsius sanguinis. Utrumque Apostolus significat ad Heb. 9 (v. 14): *Quanto magis Christi sanguis, qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit* etc., ac si diceret: non cogitemus tantum Christum sanguinem obtulisse, sed semetipsum etiam obtulit.

Per hanc doctrinam solvitur quoddam argumentum. Sequitur enim quod meritum Christi sit tantum bonum sicut est Deus. Probatur sequela: quia est ipsemet Christus et infinitum bonum. Consequens est falsum, quia est creatura et non est Deus: ergo. Respondetur distinguendo *infinitum bonum.* Potest accipi bonum secundum rationem boni in communi, et sic negatur quod meritum Christi sit infinitum bonum. Si autem infinitum bonum accipiatur secundum rationem specialem bonitatis quae consideratur in merito, ita conceditur quod est infinitum bonum in ratione meriti. Secundo respondetur quod si meritum appelletur id quod offertur, ipse Christus est meritum, et sic concedo quod est Deus.

Ad *confirmationem* respondetur quod Deus, si non decrevisset salvare nos, non tenebatur aliquam satisfactionem acceptare ex parte nostra, sed juste poterat sumere vindictam aeternam pro peccato. Sed tamen supposito quod dedit nobis Christum, tenetur acceptare satisfactionem Christi secundum rigorem justitiae. Non enim stat quod Christus offerat, et quod Deus nolit acceptare talem satisfactionem.

27. — Ad *tertium* respondetur quod Christus satisfecit ex propriis, quoniam illi homini Christo nulla est facta gratia secundum misericordiam et liberalitatem Dei, sed ipsemet inquantum erat Filius Dei haec accepit et contulit humanitati suae. Quemadmodum ex eo quod erat homo erat risibilis, ita ex eo quod erat iste homo consequebatur quod essent tot virtutes in anima Christi. Et etiamsi in anima Christi non essent virtutes habituales et gratia, nihilominus poterat habere infinitum meritum, sicut modo habet. Sed de his q. 7 dicemus.

Ad *confirmationem* respondetur quod ea quae Christus faciebat non erant alias debita ex justitia, sed ut plurimum erant debita ex gratiarum actione. Ipsa autem anima Christi idipsum offerebat; quin et ipsemet Christus agebat gratias pro anima sua. Sed, ut jam diximus, non est inconveniens quod eadem actio sufficiat in satisfactionem et in gratiarum actionem.

28. — Ad *quartum* respondetur primo negando consequentiam. Nam eadem res sub uno nomine dicitur metaphorice de aliquo, sub alio nomine dicitur proprie; v. gr., florere dicitur proprie de prato, ridere autem dicitur metaphorice. Secundo respondetur quod satisfactio Christi proprie dicitur redemptio, et sine aliqua metaphora Christus dicitur redemptor eo quod nos eripuit a captivitate diaboli. Neque sequitur inde pretium esse solvendum diabolo, quia ipse non nos detinebat juste ex parte sua, sed tanquam minister; sed erat solvendum pretium supremo judici contra quem erat offensa. Vocabulum vero *emptio* concedo quod non ita proprie dicitur, quia nemo est qui vendat. Sed fortassis in scriptura sumitur emptio pro redemptione, juxta illud I Cor. 6 (v. 20): *Empti estis pretio magno*, id est, redempti. Si autem quis velit dicere quod ipse Deus ut justus judex nos vendidit Christo, ut nos adquireret sibi in hereditatem dato pretio, scilicet sanguine, hoc bene potest salvari, quia videtur pia locutio, et non adversatur sacris litteris.

29. — Ex his quae diximus *sequitur contra secundum dictum Scoti* quod operationes Christi ideo fuerunt acceptae Deo quia dignae erant ut acceptarentur, et non e contra.

Item *sequitur contra tertium dictum Scoti* quod meritum Christi fuit infinitum non solum extensive, sed etiam intensive in ratione meriti. Quin potius videtur repugnare quod meritum sit infinitum extensive et non intensive eodem modo, quoniam meritum pro multis peccatis non est sicut virtus ignis ad calefaciendum infinita combustibilia, si applicantur; hoc enim virtute finita faceret ignis. Sed est sicut pretium pro diversis debitis pro quorum singulis aliquid reddendum erat. Ex quo sequitur quod si thesaurus, id est Christus in semetipso non sit infinitus, vel secundum acceptationem Dei secundum sententiam Scoti, vel ex rigore justitiae secundum nostram, non potest esse infinitus extensive, quia omne finitum in se per ablationem finiti consumitur.

Sequitur denique contra quartum dictum Scoti de congruentia acceptationis propterea quod ille homo erat Deus quod multum minuit de dignitate quam nos ponimus in merito Christi. Et possumus dicere contra Scotum et Durandum quod Apostolus dixit adversus infideles judaeos: *Si enim per legem justitia: ergo gratis Christus mortuus est* (Gal. 2, 21). Ita nos, si per purum hominem potuit fieri pro peccatis satisfactio sicut per Christum, ergo gratis Christus mortuus est.

30. — Dubium est circa quintam conclusionem: an omnis puri hominis satisfactio sit sufficiens dumtaxat secundum acceptationem Dei qui illa contentus est, non tamen ex condigno et od aequalitatem justitiae.

Arguitur *primo* et *probatur* quod etiam pro culpa satisfaciamus *secundum rigorem justitiae.* Christus Dominus satisfecit secundum rigorem justitiae pro nobis: ergo nostra satisfactio, per quam simul offerimus Deo satisfactionem Christi per fidem in sanguine ipsius, est aequalis secundum rigorem justitiae. Probatur consequentia, quia idipsum offerimus nos quod Christus obtulit pro nobis. Confirmatur. Christus ex rigore justitiae meruit remissionem peccatorum nostrorum, non suorum. Ergo nostra peccata ex rigore justitiae remittuntur nobis: ergo non ex acceptatione praesupposita. Confirmatur secundo. Si ego debeo decem alicui et

quidam solvit pro me decem, ego satisfeci de rigore justitiae creditori. Ergo similiter in nostro casu.

Secundo arguitur. Esto prima gratia gratis nobis conferatur, saltim postea satisfaciemus pro poena reliqua purgatoria et merebimur augmentum gratiae de rigore justitiae. Probatur. Quia jam per gratiam sumus membra Christi: ergo acceptatur pro nobis meritum Christi et satisfactio. Probatur consequentia. Quia alias Christi meritum et satisfactio non esset de rigore justitiae pro nobis; siquidem nunquam redditur praemium meriti illius nobis nisi tantum gratis.

31. — Pro solutione hujus nota fundamentum. Secundum fidem catholicam debemus asserere quod gratis justificamur, et simul per redemptionem Christi Jesu, ut dicitur ad Rom. 3 (v. 24): *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem Christi Jesu.* Sed tamen ista misericordia et justitia simul diversimode a theologis explicatur. Nos tamen secundum doctrinam divi Thomae sic dicimus.

Et sit **prima conclusio:** *Homo cum justificatur per actus proprios satisfacit pro ipsa culpa et pro poena aeterna.* Probatur ex sententia divi Thomae in hoc art. ad 2 ubi dicit quod dupliciter potest satisfactio esse sufficiens. Et loquitur de satisfactione pro ipsa culpa commissa. Et dicitur quod secundo modo, imperfecte, scilicet "est sufficiens ex acceptatione Dei qui illa contentus est".

32. — **Secunda conclusio:** *Nihilominus peccator cum justificatur non meretur aliquo modo primam gratiam.* Hoc patet ex doctrina divi Thomae 1. 2, q. 114, a. 5. Difficultas in hac parte est quomodo satisfacit tunc pro culpa et non meretur gratiam. Respondetur quod prius natura est gratia quam actus per quos tamquam per dispositiones justificamur et quam satisfactio quae per ipsos actus fit. Immo ideo illi actus habent vim satisfactoriam imperfecte quia praesupponunt gratiam, per quam sumus jam accepti et amici. Et ita dicitur in Ps. 50 (v. 19): *Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humillatum non despicies.* Ergo. Exemplo explicatur quod dicimus. Si rex aliquis pro sua benignitate vult remittere crimen laesae majestatis alicui homini, sed petit ut reus ipse humiliatus coram rege veniam petat hic, bene agnovimus quod illam benignam voluntatem non meruit ipse reus. Sed tamen dicimus ipsum reum satisfacere regem dum humiliatus coram illo veniam petit ex regis acceptatione. Ita Deus, volens nos

gratis ad suam amicitiam reconciliare cum hac conditione, ut nos coram ipso poeniteat facti, contentus ista satisfactione, pro sua gratia qua nos acceptos facit; et ex eadem radice provenit quod per illos eosdemque actus mereamur gloriam quando primam gratiam recipimus, per quam sumus accepti ipsi Deo, quae acceptatio semper praesupponitur ad omnem nostram satisfactionem et meritum.

33. — Tertia conclusio: *Si gratia per quam justificatur homo et actus fidei, spei et caritatis et contritionis considerentur in ordine ad nos tamquam ad recipientes ex una parte, et in ordine ad Christum et Deum tamquam ad conferentem ex altera parte, mere gratis nobis applicantur merita Christi ut habeant in nobis effectum justificationis nostrae.* Probatur. Quia ex parte nostra nihil est in nobis quod mereatur applicationem meritorum Christi et multo minus justificationem, juxta illud Osee 13 (v. 9): *Perditio tua Israel; auxilium tuum tantummodo in me.* Hinc est quod nostra satisfactio est imperfecta in puncto justificationis, quia innititur misericordiae Dei acceptantis illam et justificantis nos; nam neque ipsemet Christus debet nobis applicare merita sua.

34. — Quarta conclusio: *Si Christus consideretur ex parte nostra tamquam caput totius Ecclesiae cujus sumus membra, et tamquam recipiens praemium sui meriti et effectum suae reconciliationis per suam satisfactionem in nobis, et nos vice illius recipimus, isto modo nostra justificatio, nostra gratia, nostra satisfactio secundum perfectam rationem justitiae nobis debetur et datur.* Haec est sententia domini Cajetani in hoc art. in fine, ubi considerat Christum ut personam mysticam cum membris suis, quae membra sumus nos. Sed tamen ista sententia multis non placet, quia plus nimio videtur tribuere justitiae et meritis hominum apud Deum. Sed tamen si res attente consideretur, vera est haec sententia et multum consentanea rationi, et colligitur ex doctrina divi Thomae. Et ratio est ea quae insinuatur in duobus argumentis in principio dubii factis. Quae argumenta non possunt facile bene solvi nisi ita asseramus.

Item colligitur ex doctrina divi Thomae. Quia si Christus satisfecit perfecte ad aequalitatem et non pro se, sed pro nobis: ergo redditum est illi secundum justitiam quod petivit secundum satisfactionem suam. Exemplum est. Nam potest homo quod peccavit

per unum membrum satisfacere per alium. Ita et nos cum simus unum corpus mysticum simul cum capite Christo, possumus satisfacere ad aequalitatem per merita capitis. Et divus Thomas q. 49, a. 1 considerat Christum cum suis membris tamquam unam personam mysticam. Et quemadmodum homo satisfacit per opus quod manu exercet, et liberat se a peccato quod lingua commisit, ita Christus qui est caput liberat sua membra a peccatis per merita sua. Et *De veritate* q. 29, a. 7 ad 11 inquit quod "Christus et membra ejus sunt una persona mystica, et ideo opera capitis sunt aliquo modo membrorum". Et in isto art. ad 2 argumentum dicit quod omne imperfectum reducitur ad perfectum, et nostra satisfactio innititur satisfactioni et passioni Christi. Ubi insinuat aperte quod nostra satisfactio juncta cum satisfactione Christi efficitur perfecta, quae in se seorsum considerata imperfecta est. Et ideo merito advertit dominus Cajetanus quod divus Thomas in hoc loco melius expressit meritum et satisfactionem nostram quam in 4, d. 15, q. 1, a. 2 ad 1 ubi dixit divus Thomas quod quantum ad hoc quod mea satisfactio est ex acceptatione sufficiens, parum interest quod ego habeam gratiam et caritatem ex merito Christi vel aliunde. Sed hoc non negamus, sed amplius addimus, scilicet quod ut nostra satisfactio sit sufficiens perfecto modo, multum interest quod ex merito Christi habeamus gratiam et caritatem; nam nostra satisfactio juncta cum satisfactione Christi perfecta est. Similiter etiam ait divus Thomas l. 2, q. 114, a. 3 quod meritum nostrum de condigno respectu gloriae refertur in motionem Spiritus Sancti; hic autem refert illud in Christi meritum et satisfactionem. Verum est tamen quod illa reductio ad Spiritum Sanctum non excludit reductionem ad Christi meritum; sed ista secunda reductio addit majorem rationem meriti in nostra satisfactione.

Et confirmatur hic modus loquendi de persona mystica et membris ex illo II ad Cor. 5 (v. 21): *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in illo.* Super quem locum divus Augustinus in *Enchiridione* cap. 41 dicit: "Ipse ergo peccatum ut nos justitia; nec nostra, sed Dei; neque in nobis, sed in ipso. Sicut ipse peccatum, non suum, sed nostrum; neque in se, sed in nobis" (1). Hoc dictum Augustini, si intelligatur quod

(1) S. AUGUST., *Enchiridion*, cap. 41. ML. 40. 253.

nostra justificatio fiat per justitiam extrinsecam Christi, et non per justitiam nostram inhaerentem, haereticum est. Ut ergo sit dictum... [*charta corrupta*]. Sententia divi Thomae secundum hanc intelligentiam mysticae personae multum valet ad explicanda testimonia sacrae scripturae; v. gr. illud Esaiae 50 (v. 8): *Juxta est qui justificat me, quis contradicet mihi? stemus simul, quis est adversarius meus?* Possumus et nos quando membra Christi sumus dicere: Stemus simul cum Christo et nemo, immo nec ipsa justitia Dei nos condemnabit. Praecesserant enim in Esaia multa quae pertinent ad passionem Christi [ut] *Corpus meum dedi percutientibus* etc. (v. 6). Quare ea quae sequuntur explicari possunt de membris Christi. Item illud Job (17, 3): *Libera me Domine et pone me juxta te et cujusvis manus pugnet contra me.* Item illud ad Rom. 8 (vv. 33-34): *Deus qui justificat, quis est qui condemnet?* Item: *Qui proprio Filio suo non perpercit* (v. 32), hoc est, tradidit illum ut vice omnium nostrum pateretur tamquam caput nostrum. Item ad Rom. 3 (vv. 25-26): *Quem proposuit propitiatorem* etc. *ut sit ipse justus et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi;* hoc est, ut ostendatur Deus justus justificando membrum Christi.

Vide divum Augustinum lib. 3 *De doctrina christiana,* cap. 30, et regulas quas accepit ab haeretico quodam ad explicandum scripturas quas approbat. Quarum prima est "de Domino et de ejus corpore". Secundum quam regulam quaedam quae dicuntur de capite verificantur in membris, ut est illud: *Longe a salute mea verba delictorum meorum* (Ps. 21, v. 1); et similiter illud Apostoli (Ephes. 2, 6): *Qui consedere nos fecit in caelestibus in Christo.*

Quod si quis objiciat secundum nostram sententiam, quod hac via videmur favere lutheranis, qui ipsum Christum justitiam suam esse dicunt, negatur, quin potius destruimus illorum errorem. Nos enim ponimus membra diversa respectu capitis quorum unumquodque suam virtutem participat, majorem vel minorem secundum influentiam capitis Christi. Lutherani vero totum Christum singuli sibi vendicant et non ex participatione, et omnes dicunt esse aequaliter sanctos per justitiam Christi, non per inhaerentem. Vide divum Thomam *De veritate* q. 29, a. 7 ad 8, ubi dicit: "meritum Christi sufficienter operatur sicut causa universalis humanae salutis; sed oportet applicare talem causam per sacramenta, per fidem formatam quae per dilectionem operatur. Et ideo aliquid

aliud requiritur praeter justitiam et meritum Christi ad salutem nostram cujus tamen meritum Christi est causa". Vide concilium Tridentinum sess. 6, cap. 7. Nihilominus semper cavendum est pro malitia haereticorum christiano praedicatore, ne videatur consonare cum doctrina lutheranorum, sed omnia sunt explicanda.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum si homo non peccasset nihilominus Deus incarnatus fuisset

1. — **Prima conclusio: Possibile fuit quod Deus carnem assumeret etiamsi homo non peccasset.**

Secunda conclusio: Si homo non peccasset probabilius est et magis consonum sacris litteris quod Deus non fieret homo.

Tertia conclusio, ad secundum: **Deus praedestinavit opus incarnationis in remedium peccati.**

2. — In isto art. ante omnia supponendum est hoc fundamentum secundum fidem certum, quod Christus venit ut redemptor salvare populum suum a peccatis eorum. Patet ad Gal. 4 (vv. 4-5): *Misit Deus Filium suum* etc. *ut eos qui sub lege erant redimeret.*

Secundum fundamentum etiam certum secundum fidem: quod Christus venit etiam ut doctor veritatis et ut exemplar nostrarum actionum, ut in art. praecedenti docuit divus Thomas. Sed probatur Joan. 18 (v. 37): *In hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ad Titum 2 (vv. 11-12): *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos ut sobrie, juste et pie vivamus in hoc saeculo.* Item illud: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Mat. 11, 29). Et Joan. (v. 15): *Exemplum enim dedi vobis* etc. Et denique in concilio Tridentino sess. 6, can. 21: "Si quis dixerit Christum nobis solum redemptorem cui fidamus, et non etiam legislatorem cui obediamus, anathema sit."

3. — Quaestio est inter theologos: **an Christus venerit potissimum ut redimere nos, sic ut si non essemus in peccato, venturus non esset.** Nec in alterutra opinione est aliquid erroris vel temeritatis.

Alexander Halensis 3 p., membro 13, q. 2 tenet *partem affirmativam,* scilicet quod esset venturus Christus etiamsi homo non pec-

casset. In 3, d. 7, q. 3 sequitur illum Scotus. Item Albertus Magnus in 3, d. 20.

Argumenta pro ista sententia potissima sunt illa quae divus Thomas refert in articulo. Divus Bonaventura in 3, d. 1, q. 2 dicit quod pars affirmativa, scilicet quod esset venturus, magis consentanea est rationi humanae, magis... [charta corrupta]; sed negativa pars magis conformis est fidei catholicae. Et eam sequitur ipse et Marsilius in 3, q. 1, a. 3. Gabriel autem in 3, d. 2, q. unica, a. 3, dub. 3 utramque partem probabilem existimat.

4. — Ut autem veritas sententiae divi Thomae palam fiat, *arguitur primo contra illam.* In scripturis asseritur Christum non solum venisse ad redimendum nos sed *ut testimonium perhiberet veritati.* Joan. 18 (v. 37). Et *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant* Joan. 10 (v. 10). Ergo etiamsi non essemus mortui peccato, veniret ad majorem abundantiam et dignitatem gratiae et humanae naturae.

5. — *Secundo* arguitur. Praedestinatio animae Christi non praesupponit praescientiam peccatorum. Ergo non praedestinavit Deus opus incarnationis in remedium peccati humani. Patet consequentia ex ratione divi Thomae ad 4. Antecedens probatur. Praedestinatio cujuslibet hominis ad gloriam praecedit ex parte objecti praescientiam peccatorum ipsius hominis et damnationis aliorum. Ergo multo magis praedestinatio animae Christi praecedit ex parte objecti praescientiam peccatorum alienorum.

Confirmatur. Quia non est verosimile quod Deus praedestinaverit prius Adam ad gloriam quam Christum. Et tamen si Christus est praedestinatus ut medium ad ducendum Adam in gloriam, sequitur quod prius praedestinavit Adam quam Christum, prius enim est finis in intentione quam medium.

6. — *Tertio* arguitur. Gloria animae Christi majus bonum est quam redemptio peccatorum: ergo non solum propter redimendum hominem praedestinata est anima Christi. Patet consequentia, quia majus bonum non est propter minus bonum, sed e contra secundum rectam rationem.

Confirmatur. Quia sequeretur quod tantum bonum sicut est gloria animae Christi et homo Deus, esset bonum occasionatum. Probatur, quia non erat futurum hoc bonum nisi occasione peccati.

7. — Pro explicatione hujus *nota primo* quod Deus unico actu se et omnia [alia] a se tam futura quam non futura cognoscit ab aeterno; neque in ipso Deo est prius aut posterius cognoscere aut velle. Patet ex illo Jac. 1 (v. 17) : *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio;* [et] Eccli. 39 (vv. 24-25) : *Opera omnis carnis coram illo* etc. *A saeculo et usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile coram illo,* hoc est, nihil accidit a casu, sed omnia praevidit. Et in 1 p., q. 14 latius hoc explicatur. Nihilominus in rebus cognitis a Deo et volitis est quidam ordo prioris et posterioris, cognitus a Deo ab aeterno et intentus, quatenus una res est causa alterius, sive efficiens, sive finalis vel aliquo modo. Et ita dicendum quod Deus prius cognoscit suam essentiam quia est causa aliarum rerum. Ad hunc modum possumus dicere quod prius cognoscit et intendit essentiam hominis quam accidentia ipsius, quatenus est causa illorum.

Secundo nota quod triplex ordo rerum considerari potest. Primus est secundum esse naturale; secundus secundum esse gratiae; tertius secundum esse increatum quod resultat in creatura ex gratia unionis hypostaticae ad Verbum Dei. Isti tres ordines rerum sunt effectus divini, quos nos cognoscimus ordinate secundum prius et posterius, quatenus aliquis eorum praesupponitur ad alterum in aliquo genere causae. Atque in hunc modum dicimus quod Deus cognoscit res in esse naturae, et accidentia et actus creaturarum cum suis passionibus et corruptionibus tam naturalibus quam moralibus, scilicet peccatis; haec enim omnia possunt esse sine gratiae ordine. Secundo loco dicimus quod cognovit Deus ordinem gratiae, quae praesupponit naturam quam perficit et elevat ad dignitatem supernaturalem. Et ita prior est natura quam gratia. Tertio loco consideramus quod Deus cognoscit ordinem gratiae unionis per quam etiam secundus ordo gratiae perficitur et elevatur, quemadmodum secundus perficit primum.

Tertio nota quod cum divus Thomas dicit quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum, non intelligit omnium, sed aliquorum, eorum scilicet quae pertinent ad primum ordinem rerum naturalium; inter quae sunt peccata quae ex defectu naturae possunt fieri et commiti. At vero praedestinatio est causa secundi et tertii ordinis, est namque praeordinatio quaedam divina mediorum

convenientium ad finem supernaturalem. Unde praesupponit praescientiam et providentiam rerum naturalium.

Est igitur differentia inter divum Thomam et Scotum quod Scotus opinatur quod Deus praedestinavit Christum primo ad tantam gloriam animae, et in illo omnes alios sine respectu ad peccatum; secundo cognovit Deus peccata hominum, et tunc ordinavit ut Christus esset redemptor illorum. Nos autem ex doctrina divi Thomae aliter procedimus et dicimus quod Deus primo omnium se cognovit ut alpha et omega, principium et finem omnium futurorum, sive naturalium, sive supernaturalium; secundo loco dicimus illum cognoscere omnia alia a se secundum esse naturale; tertio cognoscit res secundum esse gratiae, ubi includitur unio Verbi ad humanam naturam.

8. — Est ergo **prima conclusio:** *Christus Dominus prius praedestinatus est ut esset Filius Dei et ut ejus anima esset beata quam omnes alii homines praedestinati, immo in illo omnes sunt praedestinati.* Et in hoc convenimus cum Scoto. Probatur. Primo ad Ephes. 1 (v. 4): *Elegit nos in ipso ut essemus* etc. Item ibidem (v. 5): *Qui praedestinavit nos... per Jesum Christum in ipsum,* ubi significat causam efficientem et finalem nostrae salutis esse Christum. Ad Rom. 8 (v. 29): *Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui,* hoc est, ad instar et similitudinem Christi, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus,* ubi significatur amplius causa finalis.

9. — **Secunda conclusio:** *Christus Dominus praedestinatus est ut redemptor esset fratrum suorum et membrorum, sic ut non esset futurus Christus nisi esset redemptor.* Probatur. Primo ex ratione divi Thomae in art. Secundo ex divo Augustino super Psalmum 36 in illum versum: *Apud Dominum gressus hominis dirigentur.* Ubi dicit: "Si tu oh homo non dimitteres Deum, non fuisset pro te Deus homo" (1). Item in lib. 1 *De peccatorum meritis* cap. 25 et 27 et super Ps. 78 in illum versum, *Infixus sum in limo profundi* etc., idipsum asserit. Item Ambrosius lib. 1 *De incarnationis Domini sacramento* cap. 6 inquit: "Nam quae erat causa incarnationis nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur", id est per carnem (2). Et Anselmus lib. 1 *Cur Deus homo* cap. 1 et lib. 2, cap. 4 et 5 idipsum

(1) S. Augustin., *Enarrationes in Psalmus,* Psalm. 36. ML, 36, 372.
(2) S. Ambrosius, *De incarnationis dominicae Sacramento,* cap. 6. ML, 16, 868.

dicit. Richardus, tract. *De Verbo incarnato,* cap. 3 idipsum tenet. Item Ecclesia canit de Virgine in prosa: "Peccatores non abhorres sine quibus nunquam fores tanto filio digna."

Item etiam ratione probatur. Christus de facto venit principaliter ad redimendum peccatores: ergo non venisset alias. Probatur antecedens, quia illa redditur causa in Symbolo, *Qui propter nos homines* etc. Item probatur. Quia nomen proprium alicujus rei debet significare potissimum illius rei officium, maxime quando ille qui imponit sapiens est. Sed divina sapientia posuit illi ab aeterno nomen Jesum, id est salvatorem. Ergo propter hoc venit.

10. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod nos non negamus alia multa bona nobis provenisse simul cum redemptione, sed omnia illa adscribimus abundantiae redemptionis, quemadmodum peritissimus medicus non solum sanat ab infirmitate, sed simul perficit ea quae sana erant cum ipsamet medicina.

11. — Ad *secundum* argumentum respondetur negando antecedens. Ad probationem negatur etiam antecedens; immo in aliquo genere causae, scilicet materialis, ut terminus a quo, praesupponitur praescientia peccatorum.

Ad *confirmationem* respondetur quod praedestinatio Christi fuit praedestinatio capitis ex quo vita derivanda erat ad ipsa membra, et non fuit solum praedestinatio illius hominis vel animae; sed ideo praedestinavit alios quia praedestinavit Christum ut caput et redemptorem illorum, ut sit ipse in omnibus primatum tenens. Non ergo est concedendum quod prius praedestinaverit Adam quam Christum prioritate causae finalis, quod magis patebit ad tertium.

12. — *Ad quod* respondetur quod majus bonum est Christus redemptor, id est magis ostenditur per hoc divina bonitas, quam per gloriam animae Christi vel quam per illam unionem humanitatis ad Verbum solam absque membris. Unde non est inconveniens quod gloria animae Christi non esset futura, si non esset futurus redemptor. Item non est inconveniens quod non esset futurus Deus et homo, si non esset futurus redemptor, quia per hoc magis ostenditur bonitas Dei et misericordia. Secundo respondetur nego consequentiam. Sicut majus bonum est caput quam bonum membrorum, et tamen inde non sequitur: ergo esset futurum caput, si non fuissent futura membra. Negatur. Pro cujus explicatione nota quod dupliciter majus bonum potest ordinari ad minus. Uno modo ut

majus bonum amittendum sit propter minus bonum, et hoc imprudentia est. Secundo modo ut majus bonum regat et conservet et foveat minus bonum aut perficiat; et ita est maxima prudentia ordinare. Et hoc modo ordinati sunt ipsi caeli ad conservandum haec inferiora, et etiam angeli ordinati sunt a Deo ad movendos caelos. At vero si ista inferiora non essent futura, non sequitur quod ipsi caeli essent futuri, quamvis sint majus bonum.

Ad *confirmationem* respondetur quod dupliciter bonum potest dici occasionatum. Uno modo quia est praeter intentionem agentis; et isto modo respectu divinae providentiae nihil est occasionatum. Secundo modo dicitur aliquod bonum occasionatum quia unum bonum ordinatur ad aliquod malum tollendum, quod malum non est intentum per se, sed permissum ut inde majus bonum eliciatur. Quemadmodum si esset aliquis medicus ita peritus quod posset sua arte praevenire infirmitates hominum, et illos ab omni aegritudine possit praeservare; sed tamen vellet permittere infirmitates aliquas ut ostenderet artem suam, diceremus tunc quod talis medicus occasione infirmitatum ostendit artem et peritiam suam. Ita Deus occasione peccati ostendit magnitudinem bonitatis et misericordiae suae, et permisit ut abundaret delictum ut postea superabundaret et gratia. Sic occasione peccati praesciti et permissi in praescientia Dei, praedestinatus est Christus ut esset redemptor et Filius Dei et caput omnium praedestinatorum.

13. — Arguitur tamen contra illud quod praedestinatio Christi praesupponit praescientiam peccati et praescientiam rerum naturalium. Arguitur sic. Illud peccatum praescitum a Deo fuit privatio gratiae et justitiae originalis per quam homo ordinabatur in finem supernaturalem. Ergo prius est ordo gratiae per quam ordinabatur homo ad vitam supernaturalem quam prescientia peccati. Probatur consequentia. Quia cognitio privationis praesupponit cognitionem aptitudinis et habitus. Peccatum autem originale propter quod Christus venit est formaliter privatio justitiae originalis. Ergo.

Ad hoc argumentum respondetur primo, quod non opus est quod peccatum praesupponatur praescitum quatenus est privatio rectitudinis supernaturalis, sed satis est ut praesciretur ut privatio rectitudinis naturalis; deinde Christus et ejus membra sunt praedestinati. Secundo respondetur concedo peccatum praescitum esse quatenus privatio ordinis supernaturalis. Et quando infertur: ergo

prius est esse gratiae, distinguo consequens. Gratiae et justitiae originalis, concedo; sed tamen ista gratia de facto non fuit sufficiens ad efficaciter consequendum finem. Sed nos in tertio ordine ponimus gratiam quae per Christum data est, qua efficaciter ducimur ad finem supernaturalem. Et ista praesupponit praescientiam peccati originalis, in cujus remedium Christus praedestinatus est.

Secundo arguitur. Deus permisit peccatum ut inde majus bonum eliceretur: ergo prius fuit praevisio illius boni quam praevisio peccati. Patet consequentia, quia prius est id quod habet rationem finis.

Simili argumento possumus concludere quod prius est ordo gratiae quam naturae, quia Deus naturam ordinat ad gratiam, quae est perfectio ipsius naturae. Est igitur dicendum quod in diverso genere causae idem dicitur prius et posterius. Unde ego dicerem quod Christus Dominus simpliciter loquendo prius natura est in praescientia Dei quam omnes alii, quia est finis omnium hominum. Quod insinuatur in illo ad Heb. 1 (v. 2): *Quem constituit heredem universorum.* Ergo propter ipsum facta sunt omnia.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccatis

Prima conclusio: quod de facto venit ad delendum utrumque.

Secunda: Principalius venit ad delendum peccatum originale quam actuale.

Nota pro explicatione hujus articuli locum allegatum in argumento *Sed contra, Ecce agnus Dei* etc. quod in nostra vulgata editione legimus in plurali, *peccata.* Sed divus Augustinus in lib. 12 *Contra Faustum,* c. 13 legit *peccatum,* in singulari. Nihilominus parum interest sic vel sic legere, quia nomine peccati non excluditur peccatum actuale, neque etiamsi dicatur *peccata* non excluditur peccatum originale.

De fundamento divi Thomae, quod Christus Dominus venit ad satisfaciendum pro omnibus non est disputandum, satis enim dictum est articulo praecedenti. Sed nota quod quando dicimus quod Christus venit principalius ad delendum peccatum originale, non negamus quod esset venturus si non esset peccatum originale, si

essent peccata actualia, neque id affirmamus. Sed quod dicimus est quod, quamvis uterque finis sufficiens esset ut veniret Christus, tamen ablatio peccati originalis fuit principalior finis. V. gr., si quis Salmanticam veniret tum propter studium, tum etiam propter salutem, sed venit potissimum propter salutem quia pluris illam aestimat, utrumque sufficiens finis est, sed tamen principalior est salus.

Praeterea nota quod simpliciter loquendo peccatum originale majus malum est quam actuale respectu totius naturae humanae, non tamen respectu personae particularis. Majus enim malum est in unoquoque homine peccatum actuale quam originale, eo quod est magis voluntarium et habet magis de ratione culpae. Sed tamen quia, ut divus Thomas dicit, bonum commune praeferendum est particulari, Christus venit principalius propter peccatum originale, quod totam naturam infecerat.

Dubitant autem aliqui an si non esset peccatum originale Christus veniret. V. gr. si primum non peccasset Adam et peccarent filii ejus; item si pauciores essent qui habebant peccatum actuale quam sine illo, si venisset.

Ad haec respondetur quod nescimus quid Deus faceret in his et in similibus. *Quis enim cognovit sensum Domini aut quis consiliari ejus fuit?* (ad Rom. 11, 34).

Hinc sequitur quod imprudenter dicitur a quibusdam quod pro uno solo defectu veniret Christus. Sed quod prudenter dicitur est quod Deus sufficientissimus est in miserendo et quod ita venit pro omnibus ac si pro uno solo venisset. Id quod optime explicat divus Thomas in solutione ad tertium ex doctrina Chrysostomi.

ARTICULI QUINTUS ET SEXTUS

Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis
Utrum incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi

Prima conclusio: Non fuit conveniens quod a principio mundi ante peccatum Christus incarnaretur.

Secunda conclusio: Sed neque etiam fuit conveniens quod statim post peccatum veniret.

Tertia conclusio, in art. sexto: **quod neque etiam fuit conveniens quod differretur incarnatio usque ad finem mundi.**

Nota quod conclusiones istae divi Thomae non sunt de fide; sed tantum est de fide quod fuit conveniens quod Christus veniret quando venit. Sed quaeritur an antea potuerit venire. Respondeo quod de potentia absoluta potuit; sed suppositis promissis et prophetiis, implicat quod antea veniret.

Circa tertiam rationem divi Thomae ad secundam conclusionem vide divum Augustinum in *Tractatu 31 super Joannem;* et pro ista materia vide illum in *Quaest. novi testamenti,* cap. 83, tomo 4 et in lib. 1 *De praedestinatione sanctorum,* c. 9.

Vide solutionem ad secundum argumentum quinti art. et nota quod divus Chrysostomus in *Homilia 65 super Matthaeum* c. 20 inquit, quod Deus antea vocasset Paulum, sed ille vocanti non paruisse (1). Et multa habet illic similia in quibus videtur consentire cum illa sententia quam divus Augustinus retractat quae habetur ad secundum. Et nota quod in hac parte tutissimum est semper effectum conversionis referre in gratiam Dei efficaciter moventem tamquam in suam causam efficientem; defectum vero conversionis referre in libertatem arbitrii infirmi et miseri. Locus qui adducitur a divo Thoma in lib. *De sex quaest. paganorum* est epistola 49, et secundus locus est in lib. *De bono perseverantiae,* cap. 9 et 11, tomo 7, et lib. unicus *De praedestinatione sanctorum,* c. 9. Ista difficultas etiam tractatur in materia de praedestinatione et in materia de gratia.

Circa articulum sextum adverte quod, quamvis in scriptura dicatur nos sumus *in quos fines saeculorum devenerunt* (I Cor. 10, 11), et *novissima hora est* (I Joan. 2, 18), istae auctoritates non intelliguntur de fine temporis naturalis, sed quia jam non superest alia lex et alia immutatio sacramentorum, sed haec omnia usque ad finem saeculi permanebunt. Unde bene dicit Apostolus: *Voluntarie peccantibus nobis... jam non superest hostia pro peccatis* ad Hebr. 10 (v. 26). Non est sensus quod non est remedium in ecclesia pro peccato, sed quod his qui infirmatur cum ipsis sacramentis non expectet hostiam pro peccatis. Super quem locum vide divum Thomam.

---

(1) S. J. Chrysost., *Homil. in Matthaeum,* homll. 54. ML, 58, 613.

QUAESTIO SECUNDA

De modo unionis Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem

ARTICULUS PRIMUS

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in una natura

1. — Conclusio est: Impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura.

Nota, ut ordo divi Thomae intelligatur, quod in qualibet re quae ex pluribus consurgit tria possumus considerare: primum est quid est quod ex unione resultat; secundum est unio ipsa qualis sit et quae sit causa illius; tertium est considerare partes quae uniuntur et earum proprietates. Primum considerat divus Thomas in hac quaest.; secundum vero partim in ista q. et in tertia, quarta et quinta; tertium a q. 6 et deinceps.

Pro intelligentia tituli auctoris nota quod doctores in 3, d. 5 eamdem quaestionem movent, sed in alio sensu diverso. Illi enim quaerunt an sit facta unio in natura, id est, an immediate natura humana sit unita naturae divinae, vel immediate ipsi personae Verbi Dei; de qua re infra agit divus Thomas q. 3. Sed in isto articulo sensus quaestionis est an unio Verbi sit facta in natura, id est an Verbum et humanitas sint partes unitae in una natura et essentia sic ut una natura resultaverit ex unione Verbi et humanitatis.

2. — *Conclusio divi Thomae certa est secundum fidem,* et oppositum fuit error Eutychetis et Dioscori. Ajebat enim Eutyches: confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum Christum; sed post adunationem confiteor unam naturam. In qua confessione duos errores commiscuit. Alterum quod ante unionem fuerit humana natura

prius tempore quam fuerit unita Verbo et postmodum fuit unita. De quo errore dicemus quaest. 6, a. 3. Quem etiam damnat Leo in epistola 11 ad Julianum. Alterum vero errorem, quod ex illa unione resultaverit una natura et quidditas sicut ex corpore et anima una humanitas resultat. Iste error damnatur in concilio Chalcedonensi actione 1, 5 et 6, ubi sunt verba quae refert divus Thomas argumento *Sed contra*. Istud concilium est unum ex quatuor quos divus Gregorius recipit ut quatuor evangelia, ut patet d. 5 Decreti, c. *Sicut*. Condemnat illum etiam Leo epistola 10 ad Flavianum, quae epistola recepta est et approbata a toto concilio Chalcedonensi act. 1 et in ca. *Sancta Romana,* dist. ubi supra. Condemnatur etiam idem error cap. *Firmiter* de suma Trinitate et fide, et in concilio Toletano primo et 5 et 11; et in Symbolo Athanasii [habetur]: "Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae."

Denique ratione etiam colligitur de fide ista conclusio. Christus est verus homo: ergo vere habet naturam humanam; et est verus Deus: ergo habet naturam divinam veram. Sed istae duae naturae non possunt esse una natura, ut patet ex discursu articuli divi Thomae. Ergo non est facta unio in natura. Vide divum Thomam lib. 4 *Contra gentes,* c. 35, et Damascenum in lib. 3 *Orthodoxae fidei,* c. 7 contra Eutychetem.

3. — Arguitur *primo* contra illud quod dicit divus Thomas in *secundo modo* quo aliquid ex duobus constituitur. Ait enim quod, quia natura divina est ingenerabilis, ideo in illam nihil potest converti. Contra, panis convertitur in verum corpus Christi: tamen corpus Christi est incorruptibile et ingenerabile: ergo ratio non concludit.

Ad hoc respondet dominus Cajetanus quod duplex est conversio: altera *per transubstantiationem* quando tota substantia transiit in aliam; altera vero *per transmutationem*, sicut cum nutrimentum convertitur in corpus animalis. Ait ergo quod divus Thomas loquitur de conversione per transmutationem.

Sed tamen haec solutio non plene satisfacit. Primo quia, quamvis loquatur de conversione per transmutationem, dicet aliquis quod etiam transmutatio est in humana natura, quae convertitur non in materia divina in quam alia natura convertitur.

Item quia si divus Thomas non loquitur de conversione per transubstantiationem, non sufficienter ostendit quod unio nullo modo facta est in natura, quia dicet aliquis quod isto modo facta

est illa unio per transubstantiationem humanitatis in divinitatem, manentibus accidentibus humanitatis, sicut in sacramento panis transubstantiatur in corpus Christi.

Respondetur ergo ad argumentum factum quod divus Thomas supponit quamdam unionem factam fuisse humanitatis ad Verbum, quod haeretici concedunt; quo supposito, non est alius modus praeter illos tres quod refert in articulo. Quia conversio panis in corpus Christi per transubstantiationem non dicit unionem corporis Christi ad panem, neque ex corpore Christi et pane fit aliquid, sed totus panis secundum substantiam desinit esse. Non tamen est anihilatio quia desinit esse virtute verborum ut sit corpus Christi sub illis speciebus. De qua re q. 75, a. 3 disputatur.

Ad illud vero quod objiciebatur, quod dicet quis quod per transubstantiationem humanae naturae in Deum factus est Deus homo, respondetur quod, quia numquam quis hoc dixit, divus Thomas non facit mentionem de isto modo. Secundo respondetur quod facilius ille modus impugnaretur, quia tunc Deus non esset verus homo, sed apparens homo, sicut neque corpus Christi est panis.

4. — *Secundo* arguitur contra illud quod in *tertio modo* dicit divus Thomas, scilicet quod sequeretur, si natura divina esset forma rei corporeae, quod resultaret natura speciei communicabilis pluribus. Est argumentum. Forma solis unitur corpori; et tamen non est species communicabilis pluribus: ergo ratio divi Thomae nulla est.

Respondetur quod sequela divi Thomae fundator in dicto Aristotelis lib. I *De Caelo et mundo,* quod omnis natura composita ex materia et forma est communicabilis pluribus (1); quod quidem intelligendum est quantum est ex se, nisi forte constat illa natura ex tota sua materia, ut non potest esse nisi unus mundus. At vero Christus Dominus non constat ex tota materia humana, neque habet materiam alterius rationis quam alii homines.

5. — Nota solutionem ad primum argumentum divi Thomae. Et advertendum est quod verba proposita in argumento habentur in concilio Chalcedonensi, quae verba proposuit ibi episcopus quidam qui agebat partes Eutychetis, quibus auditis reclamaverunt episcopi catholici dicentes: haec verba non Cyrilli, sed Eutychetis sunt.

---

(1) ARISTOT., *De Caelo et mundo,* lib. 1, cap. 9, n. 2. Didot, 2, 381.

Quare ad argumentum facilius respondetur quod illa verba non sunt Cyrilli quantum ad priorem partem, immo ipse Cyrillus in epistola fatetur duas naturas esse in Christo. Sed quantum ad alteram partem, scilicet unam naturam Verbi Dei incarnatam, explicatur sententia Cyrilli in concilio Constantinopolitano, cap. 8 (1).

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona

1. — Conclusio afirmativa.

Conclusio divi Thomae est certa secundum fidem. Probatur. Primo, quia secundum fidem Christus est Deus et est homo; sed si non est una persona Dei et hominis non potest esse vera: ergo est Deus et est homo. Probatur consequentia, quia duae naturae distinctae de se invicem verificari [non possunt] nisi ratione unitatis suppositi. Secundo probatur ex concilio Ephesino secundo, ca. 1 in definitionibus fidei can. 4 ubi dicitur: "Si quis in duabus personis vel in duabus subsistentiis diviserit voces apostolicas et evangelicas quae dicuntur de Christo et alias quidem adaptaverit Deo alias vero deputaverit homini, anathema sit." Et can. 3: "Si quis in Christo duas subsistentias, hoc est, duas personas post unionem dixerit, anathema sit" (2). Et in concilio Chalcedonensi in fine actionis 5: Confitemur Christum filium Dei "non partitum neque divisum in duas personas" (3). Et hic est locus argumenti *Sed contra.* Et in concilio Constantinopolitano secundo, actione 4, can. 3: "Si quis dixerit alium esse filium hominis alium filium Dei, anathema sit" (4). Et idem dicitur can. 5 et in cap. *Firmiter* etc. Et in Symbolo Athanasii: "Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae." Vide divum Thomam lib. 4 *Contra gentes,* c. 34.

2. — Pro explicatione hujus conclusionis supponit divus Thomas: primo, quod natura et suppositum realiter distinguuntur in compositis ex materia et forma; secundo, quod non distinguuntur

(1) Mansi, 9, 382.
(2) Mansi, 5, 7 et 10.
(3) Mansi, 7, 115.
(4) Mansi, 9, 378.

quasi omnino aliqua separata, sicut albedo et dulcedo, sed sicut includens et inclusum; tertio, quod quidquid inest alicui unitur ei in persona.

Primum dictum divi Thomae disputatur in 1 p., q. 3, a. 3 ubi inquit quod "in rebus quae non constant ex materia et forma... non distinguitur suppositum et natura".

3. — Sed arguitur contra hoc. Deus potuit assumere naturam angelicam ad unitatem personae, ut divus Thomas q. 4, a. 1 ad 3. Ergo etiam in angelis distinguuntur natura et suppositum.

4. — Item divus Thomas in q. 17, a. 1 dicit "quod naturam secundum se considerata prout in abstracto significatur, non potest vere praedicari de supposito sive persona nisi in solo Deo". Et ratione probatur. Angelus includit in se accidentia individuantia quia est hic angelus. Et includit ipsum existere personalitatem, quae non pertinent ad definitionem naturae angelicae. Ergo suppositum et natura distinguuntur in illis. Patet ex ratione divi Thomae in articulo.

5. — Pro explicatione doctrinae divi Thomae nota quod ex veritate fidei nostrae, quae docet Verbum Dei assumpsisse humanitatem et non personam humanam, colligitur necessario quod sit aliqua distinctio inter suppositum et naturam humanam. Alioquin esset in Christo alia persona a persona Verbi distincta et eadem res cum natura humana.

Secundo nota quod est triplex opinio circa modum quo distinguuntur natura et suppositum. Durandus in 1, d. 34, q. 1 opinatur quod suppositum et natura sola ratione distinguuntur, sive in divinis sive in humanis. Ex quo infert quod homo est humanitas et Petrus est humanitas, quem sequuntur nominales.

Dominus Cajetanus infra q. 4, a. 2 inquit quod realiter distinguuntur suppositum et natura, ita ut Petrus aliquid reale addit supra naturam humanam. Eamdem sententiam tenet Ferrariensis lib. 4 *Contra gentes,* c. 43.

Est alia setentia media, quam docuit Magister Vitoria, quam secutus est Magister Soto in sua *Logica,* ubi docet quod realiter distinguuntur, sed non tamquam res a re; sed dicunt quod sunt eadem res, sicut actio et passio sunt idem motus, quamvis realiter distinguantur. Ad hanc enim distinctionem realem dicunt satis esse quod alterum de altero vere negetur.

6. — Haec opinio videtur conformis divo Thoma in opusculo 48, *De predicamento ad aliquid,* c. 2, ubi dicit quod similitudo non est alia res ab albedine; quamvis haec sit vera albedo, non est similitudo (1). Itaque secundum hanc opinionem explicatur distinctio realis ab effectu, scilicet quia propositio negativa est vera in qua alterum de altero negatur. Sed revera prius est distinctio realis extremorum quam quod propositio sit vera. Nam ab eo quod res est vel non, propositio dicitur vera vel falsa.

Dominus Cajetanus ubi supra refert octo opiniones de distinctione naturae a supposito. Sed nos cum Domino Cajetano teneamus, et arbitramur esse sententiam divi Thomae, ut ibidem ostendit Cajetanus. Id vero quod addit suppositum supra naturam est tale esse existentiae per quod natura subsistat. Et illud esse non habuit natura humana antequam Verbo uniretur; nec postquam est unita habet aliud esse personale quam esse personale Verbi Dei.

7. — **Dico primo:** *Supposito quod distinguuntur realiter natura et id quod addit persona vel hipostasis, bene intelligitur quomodo potuit Verbum divinum assumere humanitatem ad unitatem suae personae non assumendo personalitatem.*

Secundo dico, *quod etiam secundum opinionem Durandi potest salvari veritas fidei.* Nam distinctio rationis secundum diversum modum significandi terminorum sufficit ut haec sit vera: Verbum assumpsit humanitatem, et non suppositum sive personam. Item quia sufficit ut in Christo humanitas non sit persona humana, quia non per se subsistit, sicut etiam nos concedimus, secundum opinionem divi Thomae, quod humanitas unita est in persona et non in natura divina; quamvis in Deo non differant realiter sed ratione tantum persona et natura. Sed est differentia, quia in divinis ipsa persona incarnata adhuc manet natura divina; sed in natura humana non manet existentia et personalitas, quod magnum argumentum est distingui plus quam ratione.

Tertio dico: *quod, secundum opinionem divi Thomae, duo oportet considerare in natura:* alterum est *singularitas,* scilicet individuatio per quam natura est haec; alterum est *complementum naturae singularis* per quam est subsistens per se separata, hoc est, non

(1) Ps. Thomas, *Opusc.* 48, c. 2. Ed. Piana, t. 17, fol. 21 r (bis).

veniens in compositionem alterius completi et perfecti, sicut manus venit in compositionem totius.

8. — Unde ad argumentum [expositum secundum loco, num. 3] respondetur distinguo consequens; quantum ad rationem singularitatis, negatur consequentia, quantum ad complementum naturae, concedo. Nam suppositum in angelis est per se subsistens, quod quidem natura in abstracto significata non includit intrinsece.

9. — Ad secundum ex prima parte [primo loco expositum, n. 2] respondeo quod divus Thomas illic loquitur quantum ad esse completum naturae, quod est proprium Dei, ut non distinguantur in illo natura et suppositum.

10. — Ad *tertiam* objectionem [num. 4] respondetur quod in angelis, praeter actiones ipsas quae sunt suppositorum, non sunt aliqua accidentia individuantia quae non sint proprie passiones naturae specificae. Quare argumentum probat quod in illis aliud est suppositum a natura quantum ad rationem completam subsistendi, non tamen quantum ad principia individuationis.

Et per hunc modum explicantur loca divi Thomae ubi dicit quod in rebus compositis ex materia et forma suppositum et natura distinguuntur, in his vero quae non componuntur ex materia non distinguuntur. Intelligit enim quantum ad singularitatem. Ceterum quantum ad complementum subsistendi per se, in solo Deo est idem suppositum et natura, quia in ipso idem est esse et essentia. Sed de his q. 4 necessario redibit iterum sermo. Vide *Tabulam auream,* dub. 114.

Item ex ista distinctione patet secundo illud dictum divi Thomae in articulo, quod suppositum et natura distinguuntur non sicut res omnino diversae, quia suppositum habet naturam et insuper habet subsistentiam per se. Et quidem quod haec sit necessaria expositio doctrinae divi Thomae probatur. Quia alias sequeretur quod Petrus est haec humanitas, si in nullo alio differret suppositum et natura nisi quia suppositum includit accidentia individuantia, natura vero non. Ergo cum haec humanitas includat illa accidentia, non differt suppositum a natura singulari.

11. — Circa *tertium dictum* divi Thomae, quod "quidquid inest alicui... unitur ei in persona", nota primo, quod rem aliquam uniri in persona est subsistere per subsistentiam personae vel sustentari in illa. Ita docet divus Thomas quaest. unica *De unione Verbi incar-*

nati, art. 1 et 4 *Contra gentes,* c. 41. Ex quo sequitur quod accidentia omnia et omnes actiones et passiones uniuntur in persona, quia haec non habent esse nisi inhaerendo. Item manus et pes et membra quae per se separata non subsistunt uniuntur in persona. Item materia et forma uniuntur in persona, quia per se separata non subsistunt etiam unitae.

Et si quis interroget an anima rationalis uniatur in persona, cum et natura sit per se subsistens: respondetur quod sic quia completum esse suae speciei non habet per se seorsum quod requirebatur ut non uniretur in persona. Sed rursus objicitur: anima unitur in natura, cum ex ea componatur humanitas: ergo non unitur in persona. Respondetur nego consequentiam, immo quidquid unitur in natura unitur in persona, sicut ipsamet natura constituta subsistit completa in persona; non tamen e contra quidquid unitur in persona unitur in natura. Itaque uniri in persona est superius quod uniri in natura.

Ex his sequitur quod cum divus Thomas definit unionem Verbi incarnati factam esse in persona, non definit factam esse substantialiter vel accidentaliter. Sed postea quaestio ista in articulo 6 disputanda est.

12. — Circa rationem divi Thomae, scilicet *Verbum habet unitam naturam humanam non in natura, ergo in persona,* dubitatur. Nam videtur ista ratio insufficiens, quia potest aliquis negare consequentiam et assignare tertium modum, scilicet in substantia communicabili tribus personis in hoc Deo subsistenti, non in persona communicabili.

Pro explicatione hujus nota quod in creaturis nihil differt si dicas hic homo aut haec persona humana; sed tamen in Deo non omnino idem significamus cum dicimus hic Deus et haec persona divina. Nam hic Deus est communicabilis tribus personis, haec autem persona divina non est communicabilis. Dominus Cajetanus ut solvat hoc dubium multa dicit, sed nihil ad rem attinet. Dicimus ergo nos: primo quod divus Thomas isto loco non disputat an unio immediate ad hunc Deum fuerit possibilis. Hoc enim q. 3, a. 3 definitur esse possibile. Secundo dico quod divus Thomas, supposita veritate fidei quod solus Filius est homo, ostendit quod unio facta est in persona ex eo quod non est facta in natura.

Et ad argumentum respondetur concedendo quod potuit fieri

unio ad istum Deum, sed nos explicamus unionem quae de facto est secundum fidem ad Verbum in singulari persona. Unde necessario colligitur quod, si non est facta unio in natura Filii, quod sit facta in persona. Alioquin destrueretur fides, quae confitetur solum Filium Dei factum hominem.

Ex quo sequitur, contra dominum Cajetanum, quod persona in isto articulo non usurpatur a divo Toma pro singulari subsistentia ut abstrahit ab incommunicabili sive communicabili, sed sumitur pro subsistentia perfecta incommunicabili. Probatur. Quia divus Thomas hic explicat quomodo facta fuerit unio ad personam incomunicabilem Filii. Nam q. 3, a. 8 non quaerit an persona Filii assumpserit naturam, sed an fuerit conveniens quod persona Filii potius quam Patris aut Spiritus Sancti assumpserit humanam naturam. Ubi praesupponit veritatem fidei, scilicet Verbum caro factum est, et explicationem unionis ad Verbum factam in hoc articulo. Alioquin nullibi id explicasset quomodo fuerit facta ad personam incommunicabilem.

13. — *Circa solutionem ad primum dubitatur.* Nam videtur insufficiens.

Primum, quia argumentum procedit de reali unione, solutio vero recurrit ad diversum modum significandi terminorum.

Confirmatur. Quia sola distinctio rationis non sufficit falsificare propositionem; sed haec est vera, unio facta est in persona Filii: ergo et haec, unio facta est in natura divina, quia loco personae ponitur natura, quae sola ratione differt.

Cajetanus in hoc loco magnifacit solutionem divi Thomae. Sed respondet quod significatio totius propositionis variatur ex variatione significationis unius termini distincta a significatione alterius. Unde ad argumentum respondetur quod, quamvis objectio non procedat de rebus et de unione reali, tamen res ipsae per propositiones significantur aliter et aliter per distinctas propositiones. Quare recurrere ad diversum modum significandi unde consurgit diversa acceptio non est alienum a veritate.

Ad confirmationem respondetur quod illa maxima intelligenda est quando non consurgit diversa appellatio ex variatione termini.

Ex his quae diximus sequitur quod etiamsi hic Deus immediate assumeret naturam humanam, tamen unio non fuisset facta in natura. Similiter etiamsi non esset Deus trinus, non fuisset facta

unio in natura; quia semper est sensus quod ex illa unione resultat una natura composita, quod esset impossibile, ut jam demonstratum est.

14. — *Circa solutionem ad secundum nota* quod haec est differentia inter animam rationalem et alias formas sensitivas animalis, quod anima rationalis elevat hominem ad esse quoddam immateriale supra omne genus sensitivorum, ex eo quod anima rationalis habet esse et operari sine dependentia a materia. Quod quidem non convenit formis aliorum animalium; sed quantumcumque perficiant genus animalis, semper tamen manet tale genus intra limites naturales. Ita etiam humanitas Christi perfectius esse habet in supposito superioris ordinis, quamvis non proprio, quam haberet in supposito proprio; et operationes propriae ipsius humanitatis multo digniores sunt ab illo supposito quam a proprio supposito.

15. — *Dubium est circa eamdem solutionem, an humanitas Christi appetat proprium suppositum naturale.*

Et ratio dubitandi est quia potentia naturalis naturaliter inclinatur in proprium actum. Sed humanitas se habet ut naturalis potentia respectu propriae personalitatis quae se habet ut complementum et actus ipsius naturae.

Secundo, materia prima appetit in homine aliam formam etiamsi informatur anima rationali, quae est nobilissima: ergo etiam humanitas Christi appetit proprium suppositum.

Confirmatur. Quia perfectio supernaturalis non tolit appetitum perfectionis naturalis, sicut animae beatae quae appetunt corpora propria: ergo humanitas Christi appetit personalitatem propriam.

16. — Aliqui respondet ad hoc distinguentes de appetitu. Nam dupliciter dicitur appetitus. Uno modo ut est quidam actus elicitus qui proficiscitur a potentia vitali cum cognitione objecti. Alio modo sumitur pro quadam inclinatione naturali et propensione quae invenitur etiam in rebus inanimatis, ut gravitas in lapide. Unde ad dubium respondent quod, si loquamur de appetitu primo modo, humanitas Christi non appetit aliud suppositum, quia per illud privaretur summo bono quod habet ex unione ad Verbum. Sed de appetitu secundo modo dicunt esse in humanitate Christi propter argumenta facta.

Sed melius videtur dicendum quod nullo modo est talis appetitus in humanitate Christi ad aliud suppositum, quia suppositum

divinum confert illi totam perfectionem quam posset conferre proprium suppositum et multo perfectius tribuit illi existentiam per se et operationem. Secundo probatur, quia appetitus est rei cujus caremus et privati sumus. Sed divinum suppositum continet in se perfectiones omnium suppositorum eminenter. Ergo humanitas in Christo non caret perfectione proprii suppositi eminenter.

17. — Unde ad argumentum *primum* respondetur quod potentia inclinatur ad actum naturale, nisi satietur alio perfectiori actu qui tribuat omnem perfectionem quam inferior tribueret.

Ad *secundum* respondetur quod non tollimus a materia prima aptitudinem naturalem ad aliam formam etiam post resurrectionem, nec ab humanitate Christi aptitudinem ad proprium suppositum. Sed appetitum tollimus, quia ille jam est satiatus per existentiam Verbi communicatam humanitati. Et per animam rationalem beatam satiabitur appetitus materiae primae, ita ut non appetat aliam formam post resurrectionem neque sit in potentia proxima ad aliam formam, sed in potentia quadam remota.

Et per hoc patet ad *confirmationem.*

Circa solutionem ad tertium vide dominum Cajetanum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in supposito sive in hypostasi

Conclusio est affirmativa.

In hoc articulo adverte quod divus Thomas movet istam quaestionem propter aliquos haereticos qui, concedentes unicam personam in Christo Domino, negabant unicam hypostasim, ignorantes propiam vocem; nam persona nihil addit supra hypostasim nisi quod sit hypostasis rationalis naturae. Errabant etiam in fide, quia existimabant quod Verbum divinum subsistens per propriam subsistentiam, assumpsit humanam naturam cum sua propria existentia; et ex consequenti dicebant quod Verbum non erat homo sicut ceteri homnines, qui habent ex proprio esse ut sint homines, sed dicebatur homo propter specialem amicitiam et gubernationem erga illum hominem.

Pro explicatione hujus articuli nota quod quemadmodum nomen substantiae, secundum doctrinam Aristotelis 5 Metaphys., tex. 15, dupliciter accipitur, scilicet pro natura et quidditate et etiam secundo sumitur pro prima substantia quae dicitur suppositum (1), sic etiam nomen hypostasis apud graecos eamdem habet aequivocationem. Sumitur enim pro quidditate et essentia substantiali, et etiam sumitur pro prima substantia et supposito. Hoc adnotavit Gudeos [Budaeus?], graecus. Ratio hujus aequivocationis est etymologia ipsius nominis. Nam substantia dicitur quasi stans sub alio, et suppositum quasi sub alio positum. Sed tamen qua ratione accommodatur nomen substantiae quidditati rei, consideratur quidditas ut substat accidentibus speciei et etiam communibus. At vero qua ratione nomen substantiae accommodatur supposito individuo, consideratur ipsum suppositum quasi stans sub ipsa natura eam sustentans in esse completo et per se. Et eadem ratio fuit aequivocationis hujus nominis graeci hypostasis, quod latine interpretatur suppositum. Quod autem hypostasis accipiatur pro ipsa quidditate et natura probatur ex illo ad Hebr. 1 ubi nos legimus, *figura substantiae ejus*, graece dicitur *hypostasis*. Quod vero accipiatur pro prima substantia individua, id frecuentissimum est apud graecos et etiam apud latinos. Conclusio igitur divi Thomae certa est secundum fidem, si accipiatur nomen hypostasis et suppositi ut frequenter accipitur pro prima substantia in esse completo, et non pro natura. Probatur eisdem argumentis et testimoniis quibus probata est conclusio articuli praecedentis. Item ratione. Quia est impossibile quod in Christo sint duo supposita et non duae personae, nam utrumque suppositum est rationalis natura individua substantia. Sed hoc est haereticum. Ergo etiam illud.

Ad primum nota quod ipsemet Leo papa explicat illud dictum in eodem loco. Dicit enim quod, quamvis in Christo una sit persona etc. Vide.

---

(1) ARISTOT., *Metaphys.*, lib. 6, cap. 7. Didot, 2, 544.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum persona Christi sit composita

1. — Prima conclusio: Persona Christi secundum illud quod in se est, [est] omnino simplex.

Secunda conclusio: Persona Christi secundum rationem personae vel hypostasis dicitur composita in quantum unum duobus subsistit.

2. — *Arguitur primo* contra illam distinctionem, scilicet quod "persona potest dupliciter considerari: uno modo secundum illud quod est in se; ...alio modo secundum rationem personae". Arguitur sic: persona Christi secundum illud quod est in se est persona: ergo distinctio est superflua.

Ad hoc respondetur quod sensus distinctionis est hic, scilicet quod persona Christi potest considerari uno modo secundum illud quod est in se essentialiter et intrinsece ex aeterna generatione. Alio modo consideratur secundum rationem personae, hoc est, secundum quod potest subsistere in aliqua vel aliquibus naturis et ut de facto subsistit in duplici natura. Unde ad argumentum respondetur distinguendo antecedens. Secundum illud quod est in se habet rationem personae divinae, concedo; sed secundum quod est in se non habet omnem rationem personae, scilicet humanae.

3. — *Secundo arguitur* contra illud quod dicit divus Thomas, quod in persona Christi "est alia ratio et alia subsistendi". Contra, unica est subsistentia sicut unica persona: ergo unica est ratio subsistendi in Christo.

Ad hoc respondetur quod divus Thomas non ponit in Christo duas subsistentias, quamvis ponat duas rationes subsistendi, ex eo quod ratio subsistendi consideratur in ordine ad naturam in qua subsistit persona. Et quia est duplex natura in Christo, est duplex ratio subsistendi. Alia est enim ratio quare illa persona est Deus, alia vero quare est homo. Est enim Deus, id est subsistens in natura divina, quatenus est ex substantia Patris ante saecula genitus. Est autem homo, id est subsistens in humana natura quatenus est ex substantia matris in saeculo natus. Non est autem intelligendum quod istae duae rationes subsistendi distinguantur

realiter in persona Christi et in unica subsistentia ipsius. Sed altera est relatio realis, scilicet filiatio; alia vero relatio realis in ordine ad naturam humanam sibi unitam. Sicut possemus dicere quod est duplex ratio filiationis et nativitatis in Christo, quamvis solum filiatio respectu generationis aeternae sit realis; respectu vero generationis temporalis est relatio rationis. Nihilominus si quis diceret quod in Christo non est nisi unica ratio subsistendi in utraque natura, non errat in fide, dummodo dicat quod propter aliam naturam est homo et propter aliam est Deus. Ita tenet Dionysius Carthusianus contra divum Thomam in 3, d. 6, q. 8. Sed nos respondemus ad argumentum factum: negamus consequentiam propter rationem dictam, quia ratio subsistendi sumitur in ordine ad ipsam naturam; et quia natura est duplex, duplex est ratio subsistendi in Christo.

4. — Dubium est: an simpliciter loquendo et sine addito sit concedenda ista propositio: Christus est persona composita.

Circa hoc est *triplex opinio*. Quidam dicunt quod simpliciter est falsa. Alii quod simpliciter loquendo est vera. Alii vero quod est distinguenda.

5. — Argumenta *primae opinionis* sunt ista. *Primo,* bene sequitur, Christus est persona composita; et Christus est persona divina: ergo persona divina est composita. Consequens est falsum: ergo.

Secundo. In omni compositione sive essentiali sive accidentali hoc invenitur, quod quaelibet pars habet rationem imperfecti respectu totius; v. gr. in compositione materiae et formae, in compositione partium domus, in compositione subjecti et accidentis. Sed persona Christi non potest esse composita nisi ex humanitate et divinitate. Ergo divinitas habet rationem partis et imperfecti, quod falsum est. Ergo.

Tertio. Sequeretur quod ista esset vera propositio: Christus est divinitas et humanitas. Probatur sequela quia, secundum opinionem veriorem, totum non distinguitur a suis partibus simul sumptis. Ergo. Quod autem consequens si falsum patet ex concilio Constantiense, sess. 15, art. 4, ubi habetur inter errores Joannis Hus quod "duae naturae divinitas et humanitas sunt unus Christus" (1).

(1) Mansi, 27, 754.

Confirmatur. Quia sequeretur quod divinitas est divinitas et humanitas. Probatur sequela. Christus est divinitas et humanitas, et Christus est divinitas, ergo divinitas est humanitas et divinitas.

Ista opinio est Scoti in tertio, d. 6, q. 3, et Marsilii q. 3, a. 6.

6. — Pro *secunda opinione* est argumentum. Primo. De mysteriis revelatis ita debemus loqui ut loquuti sunt sancti et Concilii. Sed in illis absolute habetur quod Christus est persona composita. Ergo ita loquendum est absolute. Probatur minor ex epistola Agathonis quae habetur in concilio Constantinopolitano 3 sess 4, ubi dicit pontifex quod sancta Ecclesia confitetur unum Dominum Jesum Christum in duabus et ex duabus naturis. Sed illa dictio *ex* compositionem importat. Ergo. Confirmatur, quia in ordinatione episcopi quaeritur ab illo: credis Christum Dominum unicum et Filium Dei in duabus et ex duabus naturis? Respondit, credo.

Item probatur ex concilio quinto Constantinopolitano actione 4, cap. 7 quae verba refert pontifex ubi supra. Habetur quod in Christo manet numerus naturarum ex quibus compositus est. Et in eodem concilio cap. 4 dicitur quod "sancta Ecclesia... unionem Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur" (1); quae verba refert divus Thomas art. 6 hujus quaest.

Praeterea Leo papa in epistola 11 contra Eutychem inquit: Salvator noster constat ex tribus substantiis, Verbo, anima et carne (2).

Item Damascenus lib. 3 *De fide orthodoxa,* cap. 4 dicit: "In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam" (3).

Item divus Augustinus lib. 13 *De Trinitate,* cap. 17 dicit: Una persona fit ex tribus, Verbo, anima et carne (4). Et *Tractatu 78 super Joannem* idem dicit.

Hanc opinionem tenent aliqui thomistae, inter quos est magister Victoria, et arbitrantur esse opinionem divi Thomae, quod simpliciter loquendo persona Christi est composita.

Respondent ad argumenta primae opinionis quod ista compositio est supernaturalis, et non ejusdem rationis cum compositionibus

(1) Mansi, 9, 379.
(2) S. Leo Papa, Epist. 35, cap. 2. ML, 54, 807.
(3) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 4. Mg, 94, 998.
(4) S. August., *De Trinitate,* lib. 13, cap. 17. ML, 42, 1031.

naturalibus quae objiciuntur in argumentis. Unde quemadmodum concedimus quod Christi corpus est et continetur in accidentibus panis in sacramento, et tamen non possumus invenire similem modum essendi in naturalibus ex illis octo quos posuit Aristoteles, ita etiam nullus modus naturalis compositionis invenitur similis huic qui ponitur in persona Christi. Et per hoc patet ad argumenta.

7. — Sed nihilominus ad *primum* respondetur quod variatur appellatio.

Ad *secundum* respondetur quod illa major vera est in compositione naturali.

Ad *tertium* respondetur negando sequelam, quia illa compositio non est tamquam ex partibus, sed tanquam ex duobus quae conveniunt ad constituendam duplicem rationem personae, scilicet divinae et humanae.

Et per hoc patet ad *confirmationem*. Quamvis Gregorius Ariminensis in 1, d. 28, q. 2 ad 18 argumentum admittit illam propositionem, Christus est divinitas et humanitas, sed tamen concilium negat illam tamquam erroneam, ut diximus. Verum est tamen quod ille modus loquendi reperitur aliquando inter sanctos. Apud Augustinum *Tract. 78 super Joannem,* ubi concedit quod Christus est Deus, anima rationalis et caro. Item Leo pontifex in epistola citata eodem modo loquitur. Sed tamen ista interpretanda sunt ut sit sensus, Christus est Deus, anima et caro, id est ex anima et carne et divinitate subsistens; sicut divus Thomas in art. primo hujus quaest. ad secundum docuit quod unitas personae constituitur ex illis, ex anima et carne, quatenus unus aliquis est subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo in carne et anima rationali. Unus enim Christus subsistit in divina natura et humana, sicut unus Petrus ex anima et carne. Itaque istae locutiones, Christus est divinitas et humanitas, aut anima et caro, non sunt accipiendae in sensu identico et formali, sed in sensu causali, sicut dicunt philosophi quod ira est accensio sanguinis circa cor, id est, ex tali accensione consurgit ira.

Denique in ejusmodi locutionibus adverte documentum divi Thomae in prologo opusculi *Contra errores graecorum*, scilicet quo tempore sancti locuti sunt, contra quos haereticos (1). Similiter

(1) S. THOMAS, *Opusc. 1*, ed Piana, t. 27, fol. 1 a.

et concilia. Et quia in illo tempore fuerunt haeretici qui ponebant confusionem substantiae in Christo, propterea pontifex et divus Augustinus et alii sancti dixerunt Christum Dominum esse illa tria, scilicet divinitatem et animam et carnem. Non tamen ita intelligebant quod ex illis tamquam ex partibus componeretur persona Christi. Nam idem Augustinus in lib. 2 *Contra Maximum,* cap. 10 dicit quod "Deus non est pars hujus personae" (1). Alioquin denotaretur quod Christus non fuisset integer, sed quod crevisset ex additione humanitatis. Quare illae aliae locutiones divi Augustini accipiendae sunt non in sensu identico aut formali, sed in eo sensu quo idem divus Augustinus affirmat lib. 10 *De Trinitate* quod memoria et intelligentia et voluntas sunt una animae essentia, id est, sunt in una essentia (2). Ita illae naturae sunt in uno Christo.

8. — *Tertia opinio,* quod illa propositio tutius sit distinguenda, est domini Cajetani in hoc loco. Cujus ratio est quia compositio imperfectionem dicit in componentibus, quae omnino est neganda a persona Christi. Item quia est regula generalis observanda in attributis Christo Domino, quod si illa attributa sunt propria naturae et conveniunt personae propter naturam, advertendum est ne oppositum conveniat personae secundum se, quia tunc non praedicantur de Christo ratione personae. V. gr., non dicimus de Christo quod incoepit esse, quamvis natura humana in Christo incoeperit, quia oppositum hujus quod est incipere competit ipsi personae divinae. Similiter non dicimus simpliciter loquendo quod Christus est creatura, quia creatura importat negationem quamdam quae repugnat personae. Sed bene dicimus quod Christus incoepit esse inquantum homo, et quod est creatura inquantum homo. Ita concedit dominus Cajetanus quod Christus est persona composita non simpliciter, sed cum isto addito, inquantum una in duabus subsistit, vel quod est composita compositione mirabili.

9. — Pro solutione hujus **dico primo** quod in isto loco non disputatur an Christus sit compositus ex corpore et anima rationali sicut alii homines, sed an respectu naturae humanae et divinae sit dicendum Christus compositus ex illis.

---

(1) S. Augustin., *Contra Maximum,* lib. 2, cap. 10. ML, 42, 765.
(2) S. Augustin., *De Trinitate,* lib. 10, cap. 12. ML, 42, 984.

Secundo dico quod, quamvis solum respectu naturae humanae videatur quod Christus sit compositus ex anima rationali et humana carne, juxta illud, "Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens"; et in cap. *Firmiter,* de summa Trinitate, "ex anima rationali et humana carne compositus"; item quia definitio physica hominis est compositum ex anima et corpore; sed Christus est univoce homo nobiscum: ergo simpliciter est compositus ex corpore et anima rationali, nihilominus non esset haereticum negare simpliciter loquendo Christum esse compositum. Probatur. Quia in *Symbolo* athanasiano dicitur subsistens; et in cap. *Firmiter* non simpliciter dicitur compositus, sed cum illo addito, compositus ex anima rationali et carne. Definitio autem illa physica sufficit quod conveniat Christo inquantum homo, quia importat compositionem, quae repugnat personae divinae. Proprior autem definitio quae simpliciter competit Christo est illa metaphysica, animal rationale. Sed adverte inter has duas propositiones, iste homo, scilicet Christus, est compositus ex materia et forma, et Verbum divinum est compositum ex materia et forma, esse magnam differentiam. Nam in prima videtur esse apellatio adjectiva ratione humanitatis, et ideo potest verti in dubium an sit vera vel falsa. Sed in secunda propositione immediate est applicatio compositionis ad suppositum divinum, et ideo simpliciter est neganda.

Tertio dico quod istae propositiones, persona Christi est composita, Christus est compositus ex humanitate et divinitate, sive ex carne et anima, persona Verbi post incarnationem est composita, sine aliquo periculo concedi possunt, habent enim verum sensum, ut in secunda opinione dictum est. Item, quia ex parte subjecti semper ponitur aliquid ratione cujus possit competere talis compositio, v. gr. Christus vel Christi vel post incarnationem. Sed tamen si absolute dicas, persona Verbi vel divina est composita, non habet verum talis propositio.

Quarto dico quod apud divum Thomam non invenitur expressus locus ubi absolute concedat quod Christus Dominus est persona composita. Nam in 3, d. 6, q. 1 inquit quod non est simpliciter compositio ista, sed secundum quid. Et q. 2, a. 3 ait quod non est in usu [modernorum] theologorum appellare personam Christi compositam. Et in q. unica *De unione Verbi incarnati,* a. 1, ad sextum inquit: "Unio non dicitur fieri in persona divina quasi ipsa consti-

tuatur ex duobus sibi invicem unitis." Denique in hoc articulo semper loquitur divus Thomas cum addito. Cum enim dixit "secundum illud quod in se est", est omnino simplex, subjungit, "secundum rationem personae... subsistit in duabus naturis", non dixit est composita. Deinde ait, "est alia et alia ratio subsistendi, et sic dicitur persona composita in quantum unum duobus subsistit", id est cum isto addito. Item etiam ad secundum dicit quod non est compositio "ratione partium, sed potius ratione numeri". Quod non ita intelligendum est quod, sicut numerus est compositus, ita persona Christi, sic enim esset compositio ex partibus, sicut numerus est compositus ex unitatibus tamquam ex partibus. Sed sensus est, quia bis numeratur ipsa ratio subsistendi respectu divinarum naturarum, ideo comparatur numero. Item ibidem dicit quod "sicut omne illud in quo duo conveniunt dici potest ex eis compositum", ita persona Christi dicitur composita. Quare secundum istam sententiam, possemus dicere quod subjectum est compositum ex multis accidentibus, v. gr. pomum ex colore et sapore etc., ignis ex calore et luce, quia est sujectum respectu illorum: ita Christus est compositus ex duabus naturis, quia est suppositum respectu utriusque.

Quinto dicimus opinionem domini Cajetani esse tutissimam, *quam amplectimur.*

Ceterum de alia quaestione, an Christus sit unum simpliciter an duo, disputabitur in q. 17.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo fuerit unio animae et corporis

Conclusio est affirmativa, et oppositum est contra fidem.

Ista conclusio probatur secundum fidem ex concilio Ephesino primo contra Nestorium ubi definitur quod Deus assumpsit carnem animatam anima rationali. Ex hoc sequitur opinionem quamdam quam refert Magister in 3, d. 6 tertio loco, esse haeresim manifestam. Et etiam quidam doctores dicunt illic quod ante Alexandrum tertium non erat haereticum negare istam conclusionem,

Alexander enim in cap. *Cum Christus* de haereticis definit illam. Sed tamen isti doctores falsi sunt, non legentes antiqua concilia. Nam Alexander illic nihil dicit de novo, sed quod "est verus homo ex anima rationali et carne subsistens". Et quando nulla esset definitio expressa, sufficit ratio theologica ex principiis fidei per conclusionem evidentem, qualis est illa quae habetur in articulo. Similiter etiam ista: Christus est vere mortuus: ergo anima est vere separata a corpore: ergo antea erat unita. Confirmatur. Quia secundum fidem est certum quod anima Christi nunquam fuit separata a Verbo, neque etiam corpus fuit separatum. Ergo non potest assignari ratio quare antea esset Christus vivus et postea mortuus, nisi dicamus quod prius erat anima unita corpori et postea separata.

Ex hoc sequitur quod cum divus Thomas in 3, d. 6, q. 3, a. 1 dicit hanc haeresim damnatam esse ab Alexandro tertio, non intelligit primum ab illo damnatam et non antea. Vide divum Thomam 4 *Contra gentes,* cap. 37.

Sed contra hoc est argumentum. Secundum Platonis sententiam, ut 1 p., q. 76 disputatur, anima unitur corpori ut motor, non ut forma: ergo non est haereticum negare quod anima unitur corpori ut forma in Christo Domino.

Respondetur ex Clementina unica de summa Trinitate et fide catholica § *Porro,* quae desumpta est ex concilio Vienensi sub Clemente quinto, ubi habetur: "doctrinam... asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam et fidei inimicam... reprobamus".

In solutione ad secundum nota quod locus ille Damasceni in lib. 3 *Fidei orthodoxae,* cap. 3 et 16, convenientius explicatur per secundam solutionem quam per primam. Verum est tamen quod idem Damascenus cap. 11 dicit priorem sententiam ad aliud propositum, scilicet quod Verbum assumpsit humanam naturam in atomo, de quo q. 4 disputandum.

Circa solutionem ad tertium nota quod fuit error Apollinaris Verbum fuisse carni humanae unitum loco animae. Sed de ista haeresi q. 5, a. 3 dicemus.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter

Prima conclusio est negativa.

1. — Secunda conclusio: Humana natura unita est Verbo Dei substantialiter, id est secundum subsistentiam sive hypostasim.

Utraque conclusio articuli certa est secundum fidem. Probatur ex concilio Ephesino primo c. 2 et 3 et 12 ubi dicitur quod Verbum Dei substantialiter inefabiliter factum est homo. Item ex concilio Constantinopolitano quinto, act. 4, c. 4 et 5, ubi habentur verba quae divus Thomas refert in fine articuli. Item probatur ex Alexandro tertio in epistola ad Rhemensem episcopum, quae habetur in secundo tomo Conciliorum inter decreta Alexandri, pag. 49, c. 20. Item extra cap. *Cum Christus* de haereticis, ubi anathema dicitur qui negaverit Christum esse aliquid [secundum quod homo], id est substantia. Et loquitur secundum unionem Verbi ad humanitate nam de humanitate nullum dubium erat.

Ratione probatur. Quia Christus est verus homo univoce nobiscum. Sed si humanitas accidentaliter ei unitur, et nobis substantialiter, non esset univoce homo nobiscum.

Secundo. Nulla est ratio quare illa unio dicatur accidentalis. Id enim quod unitur non est accidens, neque id cui unitum est. Si quis autem dicat, ut Durandus in 3, d. 6, q. 4 quod, quia advenit humanitas Verbo existenti in actu, potest dici aliquo modo unio accidentalis, quamvis sit unio hypostatica, iste modus loquendi non est admittendus, quamvis id quod Durandus vult explicare verum sit, quia haeretici suas haereses explicabant per unionem accidentalem. Nos ergo dicimus quod, quia quod advenit ex tempore Verbo Dei est substantia, et simul cum hoc trahitur ad esse existentis Verbi, ideo non unitur accidentaliter, sicut patet in exemplo divi Thomae ad secundum.

Item probatur conclusio. Generatio Christi temporalis ex matre est ejusdem rationis cum generationibus aliorum hominum ex suis matribus, est enim beata Virgo vere genitrix Christi et Dei. Ergo illa generatio habet verum terminum ejusdem rationis, sicut in aliis. At vero si in Christo est unio humanitatis ad suppositum

accidentalis, et in nobis substantialis, non est terminus ejusdem rationis. Ac denique sequeretur quod beata Virgo diceretur mater aequivoce. Supponimus autem in hac ratione quod generatio est hominis, non humanitatis.

Denique probatur conclusio, quia sequeretur quod Christus esset unus homo per accidens, si illa unio esset accidentalis.

2. — *Circa solutionem ad primum* recordandum est illud dictum Augustini epist. 3 ad Volusianum: "Si ratio quaeritur, non est admirabile, si exemplum, non est singulare" (1). Nihilominus theologi afferunt exempla. Quidam unionem accidentis ad subjectum. Sed hoc exemplum deficit, quia ipsa natura quae unitur est accidens. Item non unitur secundum hypostasim; non enim subsistit albedo neque in se neque in alio. Alii vero afferunt exemplum de arbore inserta. Sed tamen in hoc exemplo utraque species arboris habet suam hypostasim, vel fit unio in natura. Sed optimum exemplum est illud divi Thomae, quo utitur etiam Ecclesia. Unde Leo papa epistola undecima sumit argumentum ut probet esse possibile quod Verbum ita sibi univisse humanam naturam, siquidem talem virtutem tribuit animae rationali. Sed hoc etiam deficit. Primo, quia corpus et anima uniuntur in natura, resultat enim una humanitas ex illis. Deinde neutrum de altero praedicatur substantialiter. Sed tamen Verbum divinum est homo substantialiter et absolute. Verum est tamen quod corpus et anima praedicantur de se invicem denominative, et sic dicitur quod corpus est animatum et anima incorporata. Vide divum Thomam 4 *Contra gentes,* cap. 37 et 49.

Nota solutionem ad secundum argumentum.

3. — *Circa solutionem ad tertium* nota quod art. 2 dixit divus Thomas "quidquid inest alicui personae, unitur ei in persona". Hic autem dicit, "sufficit ut non sit unio accidentalis, quod facta est secundum hypostasim". Ex quo sequitur aliud esse uniri in persona, aliud secundum personam et hypostasim. Nam ad hoc quod uniatur secundum hypostasim, necesse est ut quod unitur subsistat per eamdem ipsam subsistentiam personae, et quod etiam sit constituens personam vel particulariter vel totaliter. V. gr., manus unitur secundum hypostasim quia subsistit partialiter per

(1) S. Augustin., *Epist. 137,* cap. 2. ML. 33, 519.

eamdem subsistentiam personae, et similiter constituit personam partialiter; humanitas vero respectu Petri subsistit totaliter in Petro et constituit totaliter personam Petri. Ut autem dicatur aliquid uniri in persona, satis est quod dependeat ab existentia personae, etiamsi non constituat personam et etiamsi non subsistat per ejus existentiam, sicut albedo unitur Petro et Christo Domino, sed non secundum hypostasim, sed est accidentalis.

Secundo nota quod Aristoteles 5 *Metaphysicorum,* textu 15, ubi dividit substantiam uno modo pro natura, alio modo pro hypostasi, utitur nomine *usia,* non hypostasis. Nomen autem hypostasis communiter accipitur pro prima substantia; nomen autem usia frequentius pro essentia sumitur. Vult ergo docere divus Thomas in hac solutione quod substantia ut distinguitur contra accidens est ipsa natura et etiam hypostasis. Quo fit ut unio facta secundum hypostasim, non sit facta accidentaliter, sed substantialiter, etiamsi non sit facta secundum essentiam substantiae, sed secundum hypostasim substantiae. Et ita sunt intelligenda dicta sanctorum et conciliorum quae asserunt unionem factam, secundum substantiam fuisse, id est, secundum hypostasim.

4. — *Circa solutionem ad quartum* nota quod humanitas Christi alio modo est instrumentum respectu Verbi divini, alio vero modo respectu totius Trinitatis. Etenim respectu Verbi non solum recipit influxum actualem ad operandum, sed existentiam personalem Verbi per quam subsistit. Quae quidem est prima radix ad operandum, unumquodque enim operatur inquantum est actu. Sed tamen respectu totius Trinitatis solum recipit humanitas actualem influxum ad operandum. Ex quo sequitur quod operationes immanentes ipsius humanitatis Christi aliter attribuuntur Verbo Dei, aliter vero Patri et Spiritui Sancto. Nam quamvis omnes tres personae sint principium effectivum illarum actionum, tamen solus Filius est principium ut suppositum immediatum illarum actionum quae recipiuntur in ipsa humanitate, quod est necessarium ad hoc quod sint actiones immanentes. Et ita solus Filius Dei ambulabat etc., etiamsi Pater et Spiritus Sanctus concurrebant effective ad illam ambulationem.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum unio divinae et humanae naturae sit aliquid creatum

1. — Prima conclusio: Unio ut est relatio est aliquid creatum in humana natura.

Secunda conclusio: In Deo ista unio non est realiter, sed tantum secundum rationem.

Pro intelligentia hujus articuli nota quod istud nomen *unio* tripliciter potest accipi. Uno modo ut significat actionem uniendi unum cum altero, ita ut sit nomen verbale, a verbo *unio, unis*. Secundo modo vocatur unio terminus primae unionis. Tertio modo vocatur unio illa relatio quae consurgit inter illa quae manent unita unione secundo modo.

Primo modo actio divina quae toti Trinitati convenit ut principio effectivo ratione essentiae, dicitur unio, id est unitio. Secundo modo illud quod resultavit in Christo ex illa actione divina dicitur unio substantialis. De qua dictum est art. praecedenti, quod non est accidentalis; quo fit ut non possit esse relatio terminus illius actionis divinae, quia relatio accidens est. Tertio vero modo consideratur quaedam relatio humanitatis ad divinam naturam, et etiam ad ipsum Verbum Dei, quae consequitur unionem substantialem et hypostaticam. Et de ista unione loquitur divus Thomas in hoc art., quod statim insinuavit dicens: "unio de qua loquimur est relatio".

Secundo nota quod in 1 p., q. 13, a. 7 ostendit divus Thomas quod in Deo respectu creaturae non potest esse relatio realis, sed tantum rationis. Quare de ista difficultate nolumus disputare.

2. — Dubium ergo potissimum est: an unio sumpta pro actione sit aliquid creatum.

Ad quod breviter respondetur et facile quod, si illa actio accipiatur ex parte principii activi, est aliquid increatum, scilicet ipse Deus. At si accipiatur prout recipitur in passo, scilicet in humana natura, tunc dicimus quod eadem difficultas est de unione secundo modo accepta, juxta doctrinam Aristotelis dicentis quod motus

non est praeter res ad quas est motus (1). Unde si actio est aliquid creatum, isto modo etiam terminus actionis erit aliquid creatum.

Dominus Cajetanus in hoc art. distinguit unionem istam, scilicet pro fundamento, vel pro relatione. Dicit ergo quod pro fundamento unio est aliquid increatum, scilicet ipsa persona Verbi. Ratio est quia ipsae duae naturae, quamvis inter se distent, tamen uniuntur in una persona divina. Ergo illa unio naturarum fundamentaliter est ipsa persona divina. Probatur consequentia. Quia illae duae naturae in Christo habent unum esse personale, unde dicuntur unitae. Ergo fundamentum relationis est aliquid increatum, scilicet persona divina.

3. — Sed contra istam sententiam arguitur. *Primo,* unio materiae et formae, quae est quaedam relatio, non fundatur in altera parte ipsius compositi, sed in utraque simul prout conjuncta est alteri. Ergo fundamentum unionis inter duas naturas divinam et humanam non est tantum divina persona, sed etiam natura humana quatenus conjungitur divinae naturae.

Secundo arguitur. Fundamentum unionis quae est relatio, effectus est divinae actionis, quae fuit actio transiens in humanam naturam. Ergo est impossibile quod sit aliquid increatum ille effectus. Confirmatur ex doctrina Aristotelis, quod relatio fundatur vel in quantitate, vel in actione et passione, vel in ratione mensurati ad mensuram. Sed persona divina non potest esse aliquod istorum. Ergo non potest esse fundamentum relationis (2).

Tertio arguitur. Relatio non distinguitur realiter a suo fundamento tamquam res alia nova, ut qualitas a quantitate. Sed relatio humanitatis ad Verbum est aliquid creatum. Ergo fundamentum non potest esse aliquid increatum.

Quarto arguitur ex divo Thoma art. 12 hujus ad 3, ubi dicit quod gratia unionis habet principium activum ipsam divinam naturam; et ulterius q. 7, a. 13 dicit quod gratia unionis est ipsa unio. Unde colligitur quod unio habet pro fundamento principium activum: ergo non est aliquid increatum.

4. — Ad *primum* respondet dominus Cajetanus, et notat pro explicatione quod, si anima rationalis fuisset creata ab aeterno

(1) Aristot., *Physicorum,* lib. 8, cap. 1, n. 35. Didot, 2, 342-343.
(2) Aristot., *Metaphys.,* lib. 4, cap. 15, nn. 4-8. Didot, 2, 527.

sine corpore, et quod in tempore sit unita corpori, tunc ex illa unione consurgeret una essentia et una persona, sicut modo fit. Dicit ergo quod inquantum fit una essentia ex illa anima et corpore, fundamentum relationis unionis est totum, et non tantum una pars. Sed tamen inquantum fit una persona, fundamentum est esse personale; quod revera non est aliud ab esse animae, sed aliter communicatum, scilicet materiae in mysterio Verbi incarnati. Proportionabiliter est intelligendum quod ex illa unione non est facta una natura, sed tantum una persona humana, quae quidem per eamdem Verbi existentiam est. Ideo fundamentum relationis est personalitas Verbi.

Secundo respondetur quod illa consequentia facta in argumento nihil valet, quia in creaturis consurgit essentia nova ex materia et forma. Non item in Christo ex divinitate et humanitate. Quare non est in quo fundetur illa relatio nisi in existentia novo modo communicata ipsi humanitati.

Ad *secundum* respondetur quod fundamentum prout sumitur pro ratione fundandi est aliquid creatum. At vero fundamentum principale est ipsa persona et quid increatum.

Ad *tertium* respondetur quod fundamentum ut est ratio fundandi est passio qua natura tracta est ad personalitatem Verbi. Quae assumptio passiva non distinguitur realiter ab humanitate assumpta, atque adeo est ens reale. Et isto pacto relatio unionis non distinguitur a suo fundamento, et fundatur in passione.

Secundo respondetur quod relatio unionis quae est in humana natura fundatur in ipsa natura humana, non ut substantia est, quia relatio non fundatur in substantia, sed ut mota fuit et assumpta in suo primo esse ad personam Verbi. Et hoc satis est ut dicatur relatio fundari in passione. Quemadmodum filiatio in Petro filio fundatur in hoc quod est genitum fuisse a Paulo; unde semper est filius manente Paulo, etiamsi universa accidentia auferantur ab ipso Petro.

5. — Sed ex hoc videtur sequi simpliciter loquendo [quod] fundamentum unionis et relationis illius sit aliquid creatum, scilicet ipsa humanitas quatenus fuit assumpta ad Verbum.

Secundo confirmatur. Quia fundamentum sive proximum sive remotum debet esse intrinsecum illi rei quae realiter refertur, sicut forma, vel qualitas et quantitas, vel passio. Sed hypostasis Verbi

nihil istorum potest esse respectu humanitatis et unionis ad Verbum. Ergo non est fundamentum relationis humanitatis ad Verbum.

a) Et *confirmatur ex divo Thoma* qui, ex eo quod unio relatio est in ipsa humanitate realiter, intulit: ergo est aliquid creatum.

b) *Tertio confirmatur*. Hypostasis Verbi est terminus relationis humanitatis, nam ad hypostasim est unio humanitatis. Ergo non est fundamentum relationis. Probatur consequentia, quia fundamentum habet se ut principium relationis, et non ut terminus illius.

6. — Nihilominus ista argumenta non convincunt. Quia ad primum respondetur verum esse quod passio naturae humanae fuit ratio fundandi; quae quidem non manet, modo enim non movetur, sicut neque etiam manet in creaturis in filio mutatio. At vero fundamentum manens est existentia Verbi divini actu communicata naturae humanae.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod satis intrinseca est ipsa existentia Verbi naturae humanae, siquidem per illam existit humana natura. Neque opus est ut sit intrinseca ut accidens aliquod aut forma aliqua; sed est intrinseca majori conjunctione, scilicet hypostatica.

b) Ad *tertiam* respondetur quod existentia Verbi divini habet rationem principii et termini. Principii quidem quatenus per illam existentiam humanitas existit; rationem vero termini habet inquantum est hypostasis Verbi ad quam refertur relatio unionis humanitatis. Quemadmodum si duo corpora distincta haberent eamdem quantitatem numero, essent aequalia, et tamen fundamentum utriusque relationis aequalitatis realiter identificaretur cum termino, differret tantum ratione; sic etiam eadem existentia Verbi quatenus est in humanitate, est fundamentum, quatenus vero est in ipsa natura Verbi, habet rationem termini. Nota tamen quod si ista unio quae est relatio consideretur inter duas naturas, scilicet divinam et humanam, sicut divus Thomas considerat in hoc art., facilius est distinguere terminos relationis et extrema ex utraque parte. Nam ipsae naturae ad se invicem referuntur, altera realiter, altera vero secundum rationem. Et fundamentum horum relationum est personalitas Verbi, in cujus communicationem humana natura per sui mutationem assumpta est. Et quia istae duae

naturae sunt unum in personalitate, illa personalitas est fundamentum unionis.

a) Ad *confirmationem ex divo Thoma* respondetur quod divus Thomas ex eo quod illa relatio est in natura humana tamquam in subjecto, intulit bene quod esset aliquid creatum. At vero existentia Verbi non est in humana natura tamquam in subjecto, sed est illi conjuncta majori conjunctione, ut dictum est, scilicet hypostatica.

Ex his sequitur quod sententia domini Cajetani est verissima, quam etiam amplectimur. Ceterum de gratia unionis quomodo sit ipsa unio dicendum est latius q. 7, a. 13.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum idem sit unio quod assumptio

1. — Conclusio est: Tripliciter differunt unio et assumptio: *primo* quidem quia unio importat relationem, assumptio vero actionem vel passionem; *secundo* differunt quia assumptio significatur ut in fieri, unio vero sicut in facto esse; *tertio* differunt quia assumptio significat terminum a quo et ad quem, unio vero nihil horum determinat.

Pro explicatione hujus articuli, quia circa mysterium incarnati Verbi, quantum ad hoc quod est fieri vel factum esse, unire vel assumere, sunt variae locutiones quae attribuuntur Patri et Filio et Spiritui Sancto, et etiam ipsis naturis vel divinae vel humanae: ideo divus Thomas docet in isto art. rationes illarum variarum locutionum in hac materia.

2. — Sed *contra primam differentiam* est argumentum. Unio etiam importat actionem vel passionem: ergo nulla est differentia. Probatur antecedens. Nam Filius est uniens et univit active humanitatem; et humanitas est unita passive: ergo.

Respondetur et nota quod actio vel passio non sunt per se ad relationem, sed aliquid unde consequitur relatio. Nam, ut inquit Aristoteles 5 Physicorum, text. 10, motus non est per se ad relationem (1). Secundo nota quod, cum sint aliqua verba activa vel

(1) Aristot., *Physic.*, lib. 5, cap. 2, n. 1. Didot, 2, 309.

passiva grammaticaliter quae quidem principalius important relationem, quamvis per modum actionis vel passionis, tamen non significant relationes ut in fieri, sed aliud unde relatio consequitur in facto esse. V. gr., assimilari, proportionari etc. significant relationes formaliter, sed materialiter actiones physicas quae terminantur ad aliquid absolutum, v. gr. ad esse album, unde sequitur similitudo, ad esse calidum ut quinque, unde sequitur proportio, ad esse quantum, unde sequitur aequale. Respondetur ergo quod unio, sive accipiatur pro nomine verbali, vel etiam pro ipso verbo, importat relationem principalius, actionem vero vel passionem materialiter. At vero assumptio formaliter importat actionem vel passionem. Et per hoc patet ad argumentum.

3. — Nota circa *secundam differentiam* quod non omne uniens est unitum. Nam Pater est uniens et Spiritus Sanctus, et non unitus. Sed aliquod uniens est unitum, scilicet Verbum Dei et natura divina est uniens et unita. Sed tamen nullum assumens est assumptum, et intelligitur illa differentia. Secundo nota quod natura ut in concreto significatur, scilicet homo, est terminus per se illius assumptionis, id est illa actio assumendi terminatur ad esse hominem, non ad esse humanitatem vel ad esse Verbum; et inde consurgit relatio unionis in facto esse, scilicet in facto homine. Sed tamen natura humana ut in abstracto significatur consideratur ut assumpta, id est in fieri assumptionis; ipsa enim assumitur. Ex quo sequitur quod in facto esse non praedicatur de assumente, quia humanitas non dicit unionem ad suppositum, sicut hic terminus *homo* significat unionem jam in facto esse.

4. — Circa *tertiam differentiam* nota quod relatio aequiparantiae addit supra relationem mutuam quod sit ejusdem denominationis in utroque extremo; v. gr. pater et filius, simile simili important relationem aequiparantiae. At vero adverte quod, sicut in rigore loquendo mutua relatio solum est quando est realis ex utroque extremo, nam scientia ad scibile non dicitur mutua, quia ex altero extremo non est realis, ita etiam in rigore relatio aequiparantiae, quae praesupponit mutuam, deberet esse realis ex utroque extremo. Sed tamen inquantum est aequiparantiae praecise, solum addit quod sit ejusdem denominationis. Et quantum ad hoc intelligitur illa tertia differentia. Non est enim relatio realis ex

utroque extremo unionis; divina enim natura refertur solum relatione rationis.

5. — Dubitatur an terminus per se illius assumptionis sit aliquid absolutum, vel respectivum.

Scotus in 3, d. 1, q. 1 opinatur assumptionem istam terminari ad aliquid respectivum, scilicet ad relationem extrinsecus advenientem. Et ratio ejus est quia per illam actionem neque fit persona neque humanitas; sed praeter has nihil aliud est in Christo nisi relatio: ergo assumptio terminatur ad relationem.

Durandus in 3, d. 5, q. 2 dicit terminum esse aliquid respectivum, non quidem de praedicamento relationis, quia ad illud non est per se motus, sed est quidam respectus extrinsecus adveniens tamquam modus realis ipsius humanitatis, ad quem respectum potest esse actio aliqua, sicut est motus ad ubi.

6. — *Nos tamen,* secundum doctrinam divi Thomae, *dicimus terminum per se illius actionis quae est assumptio esse aliquid absolutum de genere substantiae.* Pro cujus intelligentia nota primo quod hic non loquimur de actione per quam anima Christi fuit creata vel humanitas formata fuit virtute Spiritus Sancti, sed de actione divina quae naturam humanam traxit ad existentiam Verbi personalem. Secundo nota quod assumptio supra illam actionem quae est communis toti Trinitati addit respectum ad personam assumentem. Nos ergo loquimur de assumptione quatenus est actio communis toti Trinitati per quam humanitas unita est Verbo; quae actio respectu Verbi dicitur assumptio.

Probatur ergo nostra conclusio. Illa unio jam in facto esse, secundum fidem, est substantialis, ut art. 6 diximus. Ergo actio quae ad illam terminatur non terminatur ad respectivum. Patet consequentia, quia repugnat quod terminetur ad substantiale et ad respectivum. Item probatur ex Alexandro tertio cap. *Cum Christus,* de haereticis, ubi dicit quod Verbum divinum secundum quod homo est aliquid, id est, est substantia, ac si diceret, non est ad aliquid. Sed Verbum divinum secundum quod homo est terminus. Ergo non est aliquid respectivum.

Item etiam sequeretur ex sententia Scoti et Durandi quod nullus motus physicus terminaretur ad aliquod absolutum. Probatur sequela. Quia omne quod fit neque est subjectum neque forma, sed compositum. At vero omne compositum est per unionem. Ergo

omnis mutatio terminaretur ad aliquid respectivum; v. gr., albefacio terminatur ad esse album, non ad esse corpus, neque ad esse albedinis; generatio hominis similiter non terminatur ad animam neque ad materiam, sed ad unionem illam et esse hominis per talem unionem materiae et formae.

Item sequeretur quod in resurrectione mortuorum illa actio per quam sumus suscitandi terminaretur ad aliquid respectivum. Probatur sequela, quia partes hominis praeexistunt, scilicet materia et forma.

Nos igitur dicimus quod absolutum ad quod terminatur illa actio divina non est persona Verbi, non humanitas, sed hunc hominem, aut personam Verbi inquantum homo. Et quando divus Thomas dixerit quod persona divina est terminus, semper loquitur de unione quae est relatio. Vel si loquatur de assumptione, intelligendum est, persona Verbi inquantum homo est terminus. Et opposita opinio verbis confitetur unionem substantialem, sed reipsa tollit, asserens quod terminatur ad aliquod respectivum. Praeter quam quod illa distinctio relationis in extrinsecus et intrinsecus advenientem est imaginaria, ut docet magister Soto in *praedicamento ad aliquid* (1).

ARTICULUS NONUS

Utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum

1. — Prima conclusio: Si unio consideretur ex parte rerum unitarum non est maxima unio.

Secunda conclusio: Ex parte illius in quo conjunguntur illae duae naturae est maxima unionum.

Tertia conclusio, ad ultimum: **Unio divinarum personarum in essentia est major quam unio duarum naturarum in persona Verbi.**

2. — Nota primo cum domino Cajetano quod titulus articuli intelligitur de unione pro fundamento relationis. Nam relatio non est secundum se quae facit aliqua esse magis aut minus unum, sed fundamentum.

(1) Dominicus Soto. *In Dialecticam Aristotelis*, praedic. ad aliquid, ed. Venetiae, 1574, fol. 209-218.

Secundo nota quod, cum prima conclusio dicit quod ex parte rerum unitarum non est maxima unio, sensus est quod ex convenientia et similitudine quam naturaliter habent inter se illae naturae quae uniuntur, non est maxima unio, sed fortassis est minima, quia naturae illae tam distinctae manent et inconfusae sicut antea quantum ad propria sibi et essentialia.

3. — *Circa secundam conclusionem* Durandus in 3, d. 5, q. 3 tenet contra divum Thomam, dicens quod unio incarnationis est maxima secundum dignitatem tantum, sed non secundum propriam rationem unionis. Probat quoniam illa est maxima unio quantum ad rationem unionis cujus extrema intimius efficiuntur magis unum. Sed unio animae ad corpus est hujusmodi. Fit enim una essentia ex illis ita ex partibus unitis intime, ut salva consistentia ipsius essentiae non possit una pars ab altera separari. At vero in Christo ita uniuntur duae naturae in una persona, ut ab invicem possint separari illae naturae manente unitate personae. Ergo ista unitas non est ita intime constituta ex illis naturis sicut humanitas ex corpore et anima.

4. — Nihilominus *sententia divi Thomae est verissima.* Et est divi Bernardi lib. 5 *De consideratione,* ultra medietatem, ubi dicit quod post unionem divinarum personarum in una essentia hanc unionem humanae et divinae naturae in una persona esse maximam (1). Sed dicit Durandus quod loquitur tantum secundum dignitatem unionis, non in ratione unionis. Fallitur tamen in hoc, quia isto modo non est haec unio incarnationis minor dignitate unione Trinitatis. Nam dignitas hujus personae unitae est dignitas Verbi Dei, quae persona tam digna est sicut tota Trinitas. Item etiam quia de unione Trinitatis loquitur Bernardus secundum propriam rationem unionis, et post illam ponit istam unionem incarnationis. Intelligit ergo secundum propriam rationem unionis.

5. — Ad argumentum ergo Durandi respondetur primo, ex domino Cajetano, quod illa major non est sine aliquo addito concedenda, sed distinguo: scilicet magis unum vel inter se, vel in ordine ad unum tertium. Nunc in ista unione incarnationis, etiamsi non efficiantur maxime unum divina et humana natura inter se,

(1) S. Bernardus, *De consideratione,* lib. 5, cap. 9. ML, 182, 800.

tamen in ordine ad unum tertium constituunt magis unum, scilicet unam personam in qua uniuntur.

Secundo respondetur concedo absolute quod illa maxime uniuntur quae efficiunt *(sic)*, scilicet efficiuntur magis unum, non tamen quae intimius cohaerent cum illo uno. Et dico quod duae naturae in Christo sic uniuntur, ut efficiant seu constituant unam personam quae est maxime una. Et argumentum Durandi probat quod illud unum constitutum ex unione materiae et formae dependet magis ex utraque parte unita quam persona Christi dependeat ex natura humana; non tamen probat esse magis unum. Eodem enim modo probaret quod partes domus magis uniuntur in una domo quam duae naturae in Christo, quia non manet una domus nisi ex partibus existentibus simul. Item etiam eodem argumento probaret quod unio accidentis et subjecti esset major quam unio incarnationis. Probatur, quia non potest manere illud unum quod efficitur, scilicet album, sine albedine. Et denique sequeretur quod unio substantialis in Christo esset minor unione accidentali. Negamus ergo consequentiam argumenti Durandi, vel distinguo consequens. Quando infertur: ergo intimius uniuntur corpus et anima, distinguo. Id est, ut sunt partes ex quibus essentialiter dependet unitas essentiae, concedo consequentiam. At vero si intimius sic accipiatur pro eo quod est fortius sive perfectius, negatur consequentia. Quin potius ipsummet argumentum probat quod illud unum quod constat ex materia et forma sit minus unum, quia magis compositum et magis dependens ex compositione partium.

6. — *Contra tertiam conclusionem* arguitur. Non est minus una persona in qua uniuntur duae naturae in Christo, quam essentia divina in qua uniuntur personae divinae. Ergo unio incarnationis non est minor quam unio Trinitatis.

Ad hoc negatur consequentia. Et ad probationem, quia perfectio unionis attenditur ex dignitate illius in quo uniuntur aliqua, negatur, quia non tantum ex hoc, sed etiam ex eo quod illa quae uniuntur sunt illud in quo uniuntur. Et quia tres personae sunt una essentia in qua uniuntur, non autem natura humana est divina persona in qua unitur, ideo unio trium personarum est maxima omnium unionum.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum unio incarnationis sit per gratiam

1. — Prima conclusio: Si gratia accipiatur pro gratuita Dei voluntate, unio incarnationis facta est per gratiam.

Secunda conclusio: Si gratia accipiatur pro gratuito dono, hoc est, pro gratia habituali, unio incarnationis non est facta per gratiam.

Tertia: Si gratia accipiatur pro dono Dei gratuito, quidquid illud sit, tunc gratia quaedam est ut humana natura uniatur Verbo divino.

2. — In hoc articulo nota quod prima conclusio est certa secundum fidem, quia ex divina misericordia procedit ut Verbum fieret homo, ut passim dicitur in scriptura.

Secunda conclusio est etiam certa secundum fidem quantum ad hoc quod non solum per gratiam habitualem est facta unio. Nam isto modo non esset hypostatica et substantialis unio, sed accidentalis, quemadmodum et alii viri sancti sunt uniti Deo per gratiam habitualem, juxta illud I ad Cor. 6 (v. 17) : *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Si autem quis dicat unionem illam esse hypostaticam, sed quod humana natura mediante gratia habituali disponebatur ut uniretur Verbo Dei, iste non errat in fide sed male philosophatur. De ista autem difficultate dicendum est quest. 6, a. 6.

Circa tertiam conclusionem nota quod, secundum fidem, est certum quod maxima gratia facta est animae Christi et toti illi humanitati in hoc quod unita est Verbo divino. Probatur. Quia secundum fidem est certum quod illa natura fuit elevata supra naturam suam ad unionem illam. Item quia ipsa humanitas non potuit mereri illam elevationem ut uniretur Verbo Dei, quia in primo instanti sui esse fuit unita Verbo, a quo recepit subsistentiam et operationem. De quo dicendum est art. sequenti.

3. — Dubitatur tamen an illa unio de qua divus Thomas asserit esse donum Dei gratuitum, sit relatio, an terminus relationis, vel fundamentum aut ratio fundandi. Ad hoc respondetur primo quod sive sit relatio, sive terminus, vel fundamentum vel ratio fundandi, est donum gratuitum factum humanae naturae. Secundo res-

pondetur quod in isto loco divus Thomas in solutione ad 1 videtur accipere unionem pro fundamento relationis, sicut dominus Cajetanus explicat art. 7, scilicet pro hypostasi Verbi communicata humanitate. Inquit enim divus Thomas quod humana natura non participat similitudinem Dei, "sed dicitur esse conjuncta divinae naturae in persona Filii" per istam unionem. At vero si solutio ista est ad propositum argumenti, intelligit quod res ipsa data humanae naturae est gratiam unionis. Tertio dicimus quod, quia unio sive gratia unionis, quamvis principaliter significet relationem, tamen includit omnia illa, scilicet relationem, terminum, fundamentum et rationem fundandi, hinc est quod aliquando unio dicitur esse aliquid increatum, aliquando vero aliquid creatum. Unde in prima conclusione accipitur pro creato, scilicet quod unio est facta per gratuitam Dei voluntatem, ubi videtur accipi pro ratione fundandi; et ita etiam art. 12 ad 3 dicitur quod tota Trinitas est principium activum gratiae unionis. At vero in q. 6, a. 6 dicit expresse quod gratia unionis est ipsum esse personale Verbi Dei. Vide dominum Cajetanum q. 7, a. ultimo.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta

1. — Prima conclusio: Nulla Christi opera fuerunt meritoria illius unionis.

Secunda conclusio: Nulla opera alterius potuerunt esse meritoria illius unionis de condigno.

Tertia conclusio: Sancti patres meruerunt unionem et incarnationem Christi de congruo, scilicet petendo et desiderando etc.

2. — Dubitatur an prima conclusio divi Thomae sit certa secundum fidem.

Videtur quod non. Primo quia Christus potuit mereri illam unionem. Et tamen non habemus certum secundum fidem quod non meruerit illam. Ergo probabile est quod meruit. Probatur consequentia. Quia omnem dignitatem possibilem debemus tribuere merito Christi. Sed major patet. Ad rationem meriti satis est quod actus meritorius sit prius natura quam id quod ex merito prove-

nit, ut v. gr., actus meritorius augmenti gratiae est prius natura. Sed in instanti incarnationis anima Christi habuit summam dilectionem Dei. Ergo pro illo potuit mereri unionem hypostaticam.

Secundo arguitur. Ratio divi Thomae fundatur in hoc quod actiones sunt suppositorum. At vero si quis assereret actionem esse principalius natura, non erraret in fide, licet erraret in philosophia. Ergo.

Tertio arguitur. Meruit Christus gratiam quae data est patribus fidelibus, quamvis ipse nondum esset. Ergo multo magis potuit mereri unionem humanitatis ad Verbum. *Confirmatur.* Quia Christus meruit gloriam et resurrectionem sui corporis: ergo potuit mereri etiam unionem hypostaticam. *Confirmatur secundo.* Nam aliqui tenent ex modernis quod meruit gratiam animae suae, quae simul fuit cum ipso merito. Ergo potuit mereri unionem etc. Accedit autem quod legitur in Psalmo 44, qui quidem Psalmus intelligitur de Christo Domino, ut patet ex Apostolo ad Heb. 1 (v. 8): *Thronus tuus Deus in saeculum saeculi* etc. Et in eodem Psalmo (v. 8) habetur: *Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo laetitiae.* Quae quidem unctio fuit in Christo ex gratia unionis per quam dicitur Christus unctus. Sed istam unctionem promeruit quia dilexit justitiam etc. Ergo illam meruit.

3. — Ad hoc dubium respondetur et **dico primo** quod prima conclusio est verissima secundum veram philosophiam.

Dico secundo quod oppositum asserere est errori proximum et valde temerarium. Probatur. Quia est contra communem sententiam doctorum scholasticorum et contra divum Augustinum (1), et etiam esset res nova et inaudita in re tam gravi. Item quia ex sacris litteris habemus quod hoc mysterium incarnationis provenit ex pura Dei misericordia, non ex justitia et meritis alicujus, exempli gratia. Patet ex illa Joannis (3, 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret;* et ex illo Luc. 1 (v. 78): *Per viscera misericordiae Dei nostri, in quibus visitavit nos* etc.

Dico tertio quod si ista res ad concilium deferatur, damnaretur tamquam haeresim asserere quod Christus meruit incarnationem

(1) S. Augustr., *De praedest. Sanct.*, cap. 15; *De dono persever.*, cap. ultimo; *Enchiridion*, cap. 40.

suam, sicut asserere quod peccator meruit primam gratiam est damnata haeresis, quia [gratia] est principium merendi. Sic etiam incarnatio Christi est principium merendi et totius meriti. Sed tamen nos nolumus anticipare definitionem conciliorum. Satis sit nobis dicere quod non est sana doctrina.

4. — Unde ad argumenta respondetur. Et ad *primum* negatur major. Ad probationem dico quod ratio quare Christus non potest mereri unionem istam hypostaticam non est quia simul tempore sit ipsum mereri cum ipsa unione, neque quia sit posterior, sed quia unio praesupponitur ex natura sua ad merendum ex natura meriti, quia praesupponitur persona quae meretur tamquam principium merendi; quae persona consurgit ex ipsa unione. Unde impossibile est quod persona sive unio illa sit praemium respetu alicujus meriti in Christo Domino; quemadmodum dicimus quod prima gratia in hominibus peccatoribus non cadit sub merito, quia praesupponitur ad meritum, quia est principium merendi in homine, et impossibile est quod aliquo modo possit mereri nisi prius illam habeat.

Ad *secundum* respondetur quod ex una propositione contingente cognita lumine naturali a philosophis naturalibus et altera de fide, colligitur per bonam consequentiam conclusio de fide mediata et secundario loco. Et quia veritas illa, quod actiones sunt suppositorum, est recepta apud philosophos, ideo ratio divi Thomae sufficiens est ad probandum saltim esse temerarium oppositum.

Ad *tertium* respondetur negatur consequentia, quia gratia collata patribus non fuit principium et causa merendi in Christo; at vero unio hypostatica est principium illius meriti. Nam gratia illa collata patribus data est illis sub quodam vademonio Christi redemptoris venturi. Ad *primam confirmationem* respondetur quod nihil valet consequentia, quia gloria corporis est effectus, non vero principium. Ad *aliam confirmationem* nunc breviter dicimus quod fortassis illa opinio videtur nobis temeraria, de quo postea dicemus. Sed modo dicimus quod gloria animae Christi fuit principium, sicut in nobis fides est principium merendi. Ratio est quia in Christo ex parte intellectus animae non fuit alia cognitio aenigmatica, sed aperta et clara. Praesupponitur autem ad actum meritorium quod procedat a voluntate et intellectu tamquam a principio, et propterea non cadit sub merito quia praesupponebatur ut

principium merendi. Ad illud Psalmi respondetur quod illa particula *propterea* non dicit causam ex parte actus dilectionis, sed ex parte unctionis, ac si diceret: propterea quod te unxit Deus, ideo dilexisti justitiam et odisti iniquitatem.

5. — *Secunda conclusio* divi Thomae est etiam certa secundum fidem. Probatur. Quia, ut art. 2 quaest. primae probatum est, secundum fidem est certum quod nulla creatura potuit ex condigno satisfacere pro peccatis: ergo neque potuit mereri incarnationem Christi. Probatur consequentia. Quia hoc multo majus est quam placare Deum pro peccatis. Confirmatur. Quia alias sequeretur quod talis creatura potuisset etiam mereri redemptionem mundi. Probatur sequela. Quia ex condigno poterat mereri ipsum redemptorem: ergo etiam redemptionem.

6. — Dubium est *an aliquis homo justus,* supposita gratia, *potuerit mereri incarnationem Christi de condigno,* sicut modo meretur gloriam et augmentum gratiae.

Ad hoc *dico primo* quod, secundum legem ordinariam Dei, nemo potuit quantumlibet justus mereri incarnationem Christi. Probatur. Quia Deus non proposuit hoc opus incarnationis tamquam praemium meritorum et benefactorum hominum, sed potius ut dicit Paulus ad Rom. 3 (v. 25), *Proposuit propitiatorem per fidem in sanguinae ipsius.* Ergo secundum legem ordinariam nemo potuit mereri de condigno incarnationem Christi. Confirmatur ex Paulo, qui in tota epistola ad Romanos hoc docet, quod judaei per observantiam legis non meruerint Christi adventum. Item etiam probatur ex Psalmo 88 (vv. 31, 35): *Si autem dereliquerint filii ejus legem meam* etc., *quae procedunt de labiis meis non faciam irrita.* Ergo promissio Verbi incarnati non dependebat ex meritis illorum.

Secundo dico quod potuit Deus de potentia [absoluta], si voluisset, facere tale pactum cum Abraham vel cum alio justo, scilicet si servaveris legem meam, ego promitto quod Christus veniet ex semine tuo; sin autem [non] servaveris, non item. Et tunc ille homo per sua merita meruisset adventum Christi de condigno, sicut modo meretur gloriam supposita gratia. Sed tamen non fecit Deus tale pactum, nam et ipse Abraham justificatus est per fidem Christi venturi, ut ad Rom. 4 dicitur.

7. — *Tertia conclusio* divi Thomae est aperta satis. Nam ad meritum de congruo non necessario sequitur praemium, neque effe-

ctus promissionis divinae pendet ex tali merito, sicut dependet gloria ex merito hominis. Sed tantum est in illo merito de congruo quaedam convenientia quae sumitur ex divina benignitate. Nihilominus Gabriel in 3, d. 4, q. 1, a. 3, dub. 3 inquit quod potest probabiliter dici quod beata Virgo meruit de condigno non quidem incarnationem, sed se esse matrem Dei. Ratio ejus est quia meruit gloriam, quod est majus quam esse matrem Dei: ergo esse matrem Dei potuit mereri. Sed tamen hoc videtur esse sine fundamento dictum, nam multae aliae sanctae mulieres meruerunt gloriam, et tamen non meruerunt esse matres Dei. Item etiam quia sequeretur quod beata Virgo mereretur quod Filius Dei esset filius ejus, ac per consequens meruit incarnationem. Et denique meritum de condigno praesupponit legem factam de tali praemio reddendo, sicut Deus promittit vitam aeternam servantibus mandata. Sed talis lex, quod illi Virgini promitteretur illa dignitas ut esset mater Dei, non constat. Est ergo sententia communis quod beata Virgo tantum meruit de congruo esse matrem Dei. Ita docet divus Bonaventura in 3, d. 4, q. 1, a. 2, et divus Thomas ad 3 in isto art. Quae congruitas non aliunde consideratur nisi a Spiritus Sancti virtute, quae fecit talem Virginem ut decebat et congruebat ut esset mater Dei.

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum gratia unionis fuerit Christo homini naturalis

1. — Prima conclusio: Gratia unionis, sive habitualis gratia, non fuit homini Christo naturalis quasi proveniens ex principiis humanae naturae.

Secunda conclusio: Utraque gratia dicitur in Christo naturalis, quia a nativitate utramque habet.

Tertia conclusio: Dicitur etiam gratia unionis naturalis Christo quia unio est causata virtute divinae naturae, quae etiam est natura Christi. Haec habetur in solutione ad 1.

2. — Nota quod esse naturale, hoc est a nativitate, dupliciter potest accipi: Uno modo a nativitate concomitanter; alio modo a nativitate, id est, ex vi nativitatis. Et hoc dupliciter. Uno modo

supposita lege Dei, alio modo virtute principii efficientis ipsam nativitatem. Dico ergo quod Christo est naturalis gratia non solum concomitanter, sed ex vi nativitatis, hoc est, ex virtute principii activi, qui est Spiritus Sanctus, juxta illud Luc. 1 (v. 35): *Spiritus Sanctus superveniet in te... ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* At vero gratia Adae fuit illi naturalis concomitanter tantum, quia principium creationis ut sic non necessario debuit facere Adam gratum. Christus autem ex vi et proprietate suae nativitatis non poterat non esse gratissimus Deo. Item etiam gratia Adae et justitia originalis nobis fuisset naturalis si ille non peccasset, ex vi nativitatis nostrae, praesupposita lege, sicut modo est naturale peccatum originale non solum concomitanter, sed etiam ex vi nativitatis, supposita lege. Unde etiam sequitur quod si beata Virgo fuit sanctificata in primo instanti, ut quidam opinantur, illa gratia solum esset illi naturalis concomitanter, quia daretur Virgini praeter legem.

3. — Denique nota quod potissimum est in Christo unde gratia etiam habitualis dicatur et sit illi naturalis, est quia iste homo, ex diffinitione sua, inquantum iste homo, habet quod sit Filius Dei. Neque est necessarium quod illa gratia non dimanet libere a divina natura Christi in humanam, ut dicatur naturalis; sed sufficit ut sit ab intrinseco in ipsum Christum. Quemadmodum motus corporis animalis sursum versus est naturalis, quamvis dimanet a principio libero, scilicet a voluntate.

Ex his colligitur quod simpliciter loquendo, id est sine addito, potest dici quod omnis gratia est naturalis Christo, sicut homini est naturale discurrere, etiamsi libere discurrat.

QUAESTIO TERTIA

De unione ex parte personae assumentis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam

1. — Prima conclusio: Propriissime convenit personae assumere naturam.

Secunda conclusio: Hoc est proprium divinae personae, ut fiat in illa concursus naturarum secundum subsistentiam.

2. — Nota primo circa primam conclusionem quod propriissime dicitur convenire personae assumere naturam, quia, ut articulo secundo hujus [quaest.] docet divus Thomas, etiam divinae naturae convenit assumere, sed tamen secundario ratione personae.

Secundo nota quod persona non sumitur hic pro supposito divino, quatenus relative distinguitur ab aliis personis. Nam etiamsi tantum esset una persona in Deo per impossibile, tunc etiam vera esset conclusio divi Thomae. Sed sumitur persona ut abstrahit a subsistentia absoluta vel relativa. Et quod ita sit explicandus divus Thomas probatur. Quia inquit: "personae proprie competit agere". Quod quidem non potest verificari formaliter de relativa subsistentia ut sic, nam principium agendi in Deo est commune tribus personis, scilicet divina essentia subsistens, et non paternitas vel filiatio. Similiter quod dicit divus Thomas, "persona est hujus sumptionis terminus", non potest verificari nisi de persona et relatione constituta et distincta a Patre et Spiritu Sancto. Ergo ut utrumque dictum sit verum, necesse est dicere quod in isto art. divus Thomas abstrahit ab utroque modo accipiendi nomen personae.

3. — Circa solutionem ad primum nota quod, quamvis fateamur quod Deus acquisivit esse hominem quia factus est homo, tamen negandum est Deo aliquid esse additum, quia ista locutio dicit mutationem aliquam in Deo; illa vero locutio importat mutationem in re acquisita dumtaxat.

Circa illud quod dicit divus Thomas ad 2, scilicet quod "persona est incommunicabilis quatenus non potest de pluribus praedicari", advertit dominus Cajetanus quod haec albedo et haec humanitas potest de pluribus suppositis praedicari, scilicet per divinam potentiam. Et ideo illud est proprium personae ut omnino sit incommunicabilis, ita quod non possit de pluribus suppositis praedicari per nullam potentiam. Et propter hoc divus Thomas non dixit solum quod est proprium personae quod non possit de pluribus praedicari, sed de pluribus suppositis.

4. — Dubium est circa secundam conclusionem: **utrum angelus possit naturaliter assumere naturam alienam,** v. gr. humanam.

Respondetur negative, et est communis opinio theologorum. Probatur. Primo quia alias non esset magnum miraculum quod Verbum divinum univisset sibi naturam humanam. Secundo ratio divi Thomae id ostendit; nam propter infinitatem personae divinae concludit quod possint in ea plures naturae concurrere. Tertio quia omnis natura substantialis naturaliter est determinata ad unam personam, sic ut naturaliter in alia esse non possit. Ergo similiter nulla personalitas potest esse in duabus naturis naturaliter. Probatur consequentia. Quia omnis forma et actus limitatur ad certam materiam vel potentiam. Sed personalitas creata est actus quidam. Ergo naturaliter determinatur ad unam naturam. Et denique probatur quia angeli naturaliter non possunt mutare naturas nisi applicando activa passivis, ut in 1 p., q. 110, a. 2 et 3. Ergo non potest virtute sua humanitatem ad seipsum trahere ad suam personalitatem. Probatur consequentia. Quia humanitas per generationem constituitur in supposito naturaliter. Sed homo non potest generare angelum. [Ergo].

5. — Dubitatur secundo: an possit Deus de potentia absoluta facere quod angelus assumat naturam hominis virtute ipsius Dei.

Scotus in 3, d. 1, q. 4 reliquit dubiam quaestionem, sed magis declinat in partem affirmativam. Sunt tamen alii qui hoc affirmant

omnino. Ratio est quia hoc non implicat contradictionem: ergo non est negandum Deo.

At vero dominus Cajetanus existimat hoc omnino esse impossibile. Ita etiam sentit Durandus 3, d. 1, q. 5, et videtur esse sententia divi Thomae in hoc art. [ad 2]. Ait enim quod ideo est proprium divinae personae quod in ea fiat concursus naturarum, quia est infinita. Sed nulla creatura est infinita, etiam per divinam virtutem. Confirmatur. Quia pari ratione posset Deus facere quod angelus subsisteret in infinitis naturis, id est, non in tot quin in pluribus, quod arguit infinitam virtutem in angelo; quia subsistere in duabus naturis major virtus est quam in una: ergo in infinitis erit infinita virtus.

Quod si quis objiciat: Deus potest conferre virtutem faciendi miracula ipsi creaturae: ergo etiam subsistendi in pluribus naturis. Negatur consequentia, quia ad faciendum miracula creatura est causa instrumentalis in genere causae efficientis; Deus autem est causa efficiens principalis. At vero subsistere in aliqua natura non est in genere causae efficientis, sed potius formalis, quia subsistentia est actuans ipsam naturam; et quia cum angelus subsisteret in natura humana, Deus non esset principale subsistens in illa sicut est principale efficiens miracula. Et ideo consequentia non valet. Sed fortassis concludit ratio quod angelus instrumentaliter posset concurrere ad faciendam unionem Verbi incarnati.

6. — In hac dubitatione neutra pars est periculosa. Sed tamen sententia Cajetani, quae etiam divi Thomae, verior est et magis extollit dignitatem mysterii incarnationis, dum ista opinio negat etiam per virtutem Dei posse fieri ista unio ab angelo.

Ad illud quod non implicat contradictionem etc., respondetur quod expresse non possumus duas contradictorias inferre per consequentiam necessariam. Sed tamen implicat contradictionem sicut, quod homo sit equus; et quemadmodum implicat quod Deus non sit trinus, licet nesciamus explicare istam contradictionem. Et sufficit quod per consequentiam quamdam probabilem inferamus duas contradictorias, v. gr., quod persona angeli sit finitae virtutis, et quod non sit finitae virtutis.

7. — Circa eamdem solutionem ad secundum notat dominus Cajetanus quaedam. Alia quae partim pertinent ad materiam de Trinitate, quaedam vero disputabuntur art. sequenti. Nunc autem

nota quod persona divina non solum est infinita in perfectione secundum naturam quia Deus est, unde etiam ex consequenti est infinita in agendo; sed etiam est infinita persona secundum proprietatem personae relativam, hoc est, quod paternitas et filiatio dicit infinitam perfectionem in terminando naturam, id est in subsistendo incommunicabiliter in natura divina. Et inde est quod non sit limitata illa personalitas ad subsistendum in una tantum natura, scilicet divina, sed quod possit subsistere sub pluribus naturis substantialibus.

Secundo nota quod infinitas ipsius Dei ut est naturae divinae, importat perfectionem in essendo et in causando. Ut autem est personae, dicit perfectionem in terminando, quod non est causare, ut dicemus art. 2.

Et ad argumentum quod potest fieri contra hoc, scilicet, si filiatio est aliqua perfectio quatenus est talis personalitas: ergo aliqua perfectio est in Filio quae non est in Patre: respondetur negando consequentiam. Sicut non valet: filiatio inquantum filiatio est, est essentia divina: ergo aliqua essentia est in Filio quae non est in Patre. Nihil valet consequentia, quia arguitur a formali ad identicam negative, quod est variatio appellationis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum naturae divinae conveniat assumere

1. — **Prima conclusio: Esse assumptionis principium convenit divinae naturae secundum seipsam.**

Secunda conclusio: Esse assumptionis terminum non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae.

Tertia conclusio: Potest dici quod natura divina assumpsit naturam humanam ad sui personam. Et per istum modum potest dici quod natura divina est incarnata.

2. — De prima conclusione nullum est dubium in hac parte.

Circa secundam vero conclusionem **quaestio est: an Verbum divinum terminet primo et per se humanitatem per aliquid absolutum, an per aliquid personale respectivum.**

Et nota quod non quaerimus de termino assumptionis qui factus est, de quo jam diximus q. 2 quod est esse hominem Deum aliquid absolutum; sed loquimur de termino respectu humanitatis assumptae, ad cujus participationem elevatur humanitas et ratione cujus solus Filius est homo.

3. — De hac quaestione sunt **tres opiniones. Prima est Durandi** in 3, d. 1, q. 2 ubi duo dicit. Primum est quod Verbum terminat unionem humanitatis inmediate per aliquid essentiale et absolutum commune tribus personis. Secundo dicit quod, quamvis haec unio humanae naturae ad divinam immediate et per se primo praeexigatur ad unionem personalem, non tamen hoc sufficit, sed requiritur ultra unio cum his quae sunt propria personae inquantum talis persona est. Pro cujus explicatione supponit Durandus unum fundamentum, quod subsistentia in divinis est essentiale, non autem personale incommunicabile. Quod probat ex differentia suppositi in humanis et in Deo. Nam Petrus per idipsum est subsistens et ista persona singularis. Sed tamen Deus subsistens est per suam essentiam; non autem est persona per essentiam, sed per proprietatem aliquam personalem et relativam. Hinc colligitur quod Pater est subsistens per aliquid essentiale, quia est hic Deus; est autem haec persona incommunicabilis per aliquid respectivum.

Confirmat idem fundamentum tali ratione. Nam subsistentia est perfectissimus modus essendi: ergo quod subsistit ad se subsistit, et non ad aliud. Quod videtur docere divus Augustinus 7 *De Trinitate,* cap. 4 ubi dicit quod "omnis res ad seipsam subsistit, quanto magis ipse Deus?" (1).

Hoc supposito arguit Durandus primo per illud: Personae divinae primo competit uniri naturae assumptae per quod competit ei dependentiam naturae assumptae terminare. Sed personae divinae convenit terminare dependentiam naturae assumptae ratione subsistentiae suae. Ergo per aliquid absolutum. Probatur minor, quia persona divina subsistit per essentiam suam.

Secundum dictum Durandi necessario asseritur ab illo, quia alias esset haereticum primum dictum, nisi assignaret rationem in secundo dictu quare potius Filius est homo quam Pater, scilicet quia ulterius unitur humanitas personali proprietati Filii.

---

(1) S. Augustus., *De Trinitate,* lib. 7, cap. 4. ML, 42, 942.

4. — Ista sententia Durandi quantum ad primum dictum est plus quam falsa et, ut inquit Capreolus 3, d .1, q. 1 ad argumentum contra quartam conclusionem, periculose loquitur Durandus in hac parte. Et ante omnia objicimus contra Durandum novitatem et singularitatem sententiae in eo quod ponit duplicem unionem humanitatis, alteram ad subsistentiam essentialem tamquam praerrequisitam, alteram vero ad personalitatem Filii relativam. Quod si quis dicat divum Thomam etiam asserere duplicem unionem, scilicet et ad essentiam divinam et ad personam: respondetur quod divus Thomas unam tantum unionem ponit, sed docet quod per se et immediate ista unio est ad personam, secundario vero ad essentiam divinam. Durandus autem duas uniones omnino ponit, unam praerrequisitam ad alteram. Nam si tantum Durandus assereret unionem ad subsistentiam communicabilem, et ex consequenti diceret Filio competere talem unionem, non posset assignare differentiam quare non etiam Patri et Spiritui Sancto conveniat talis unio.

Secundo arguitur contra Durandum. Si humana natura uniretur priore unione tantum ad subsistentiam essentialem, tunc hic Deus esset homo immediate, et ex consequenti quaelibet persona esset homo. Sed per hoc quod ulterius uniatur humanitas ad proprietatem personalem Filii non tollitur prior unio. Ergo adhuc Pater manet homo et Spiritus Sanctus. Minor et consequentia videntur notae. Major est ipsius Durandi q. 4 ejusdem dist., et nos ostendemus ex divo Thoma art. sequenti.

5. — **Alia opinio est Marsilii** in 3, q. 2, a. 1 ad 8 arg. Et dicit tria. Primum est quod ista unio immediate facta est ad personam et secundario ad essentiam. Secundo dicit quod ratio formalis per quam persona divina terminat unionem est essentia divina. Tertio dicit quod ipsa essentia divina est id quo persona terminat unionem humanitatis non absolute sumpta, sed ut est in Filio. Quemadmodum nos dicimus ex sententia divi Thomae quod in Trinitate solus Pater generat, et tamen ratio generandi est deitas et essentia, non vero paternitas, ut docet divus Thomas 1 p., q. 41, a. 5. Deitas inquam est principium et ratio generandi prout est in Patre. Ita dicit Marsilius quod solus Filius immediate terminat humanitatem assumptam per essentiam divinam prout est in Filio.

Ista sententia habet [etiam] fundamentum illud Durandi, scili-

cet quod subsistentia est essentiale et absolutum in Deo. Et possumus hoc fundamentum confirmare ex doctrina divi Thomae 3 [p.], q. 17, a. 2 ad 3 ubi inquit quod "tres personae non habent nisi unum esse", ubi loquitur de esse subsistentiae. Et q. 9 *De potentia* a. 5 ad 13 dicit essentia divina non habet subsistere a proprietatibus personalibus, sed potius e contrario, "proprietates personales habent quod subsistant ab essentia divina".

Item arguit Marsilius. Si persona in divinis subsistit per relationem formaliter, et in humanis per aliquid absolutum: ergo persona aequivoce dicitur de persona divina et de creata.

Ista sententia *verosimilior est quam sententia Durandi. Sed nihilominus non placet.* Quia si illa ratio sufficit ut dicamus quod Verbum terminat per aliquid essentiale absolutum, quia essentia est quo terminat quatenus est in Filio ipsa essentia, sequitur quod pari ratione dici posset quod persona divina, Filius v. gr., constituitur per aliquid essentiale. Probatur sequela, quia essentia ut est in Filio cum relatione constituit Filium.

6. — **Tertia sententia et verissima** est quae asserit tria. Primum, quod nunc de facto Verbum divinum terminat naturam assumptam *ut quod* primo et per se. Secundo dicit quod ratio terminandi *ut quo* est ipsa proprietas personalis, scilicet filiatio. Tertio dicit quod essentia divina secundario terminat istam unionem quia non est aliud suppositum distinctum a Filio, sicut Pater est aliud suppositum a Filio.

Hujus sententiae *fundamentum* est quod *subsistentia in divinis non solum est essentiale, sed etiam personale.* Itaque abstrahit ab essentiali et personali. Quemadmodum hoc nomen *res* [in divinis] sunt una res tres personae et tres res, quatenus est una essentia et tres personae, ita tres personae sunt una subsistentia divina et tres subsistentiae personales incommunicabiles; et quemadmodum illa una res quae sunt tres personae non facit numerum quaternarium cum tribus rebus, ita non sunt quatuor subsistentiae in Deo, sed tres subsistentiae personales quarum quaelibet est illamet subsistentia Dei, sicut est una et eadem essentia.

Haec sententia est communis. Tenet illam Scotus in 3, d. 1, q. 5, et d. 5, q. 1, et Capreolus d. 1, q. 1 ad argum. contra quartam concl., et Cajetanus expresse in isto art., et omnes thomistae illam tenent.

7. — Ut autem non videatur fundamentum esse voluntarium et absque ratione, nota quod subsistens in natura et habens naturam idem est. Et hinc etiam est ut quot modis aliquid habet naturam, tot modis subsistit in natura, tot etiam modis dicitur subsistentia, quia ex differenti modo subsistentiae dicitur aliquid diversimode subsistere.

Nota secundo quod in Deo subsistens in natura dupliciter intelligitur a nobis. Uno modo hic Deus subsistens, sed communicabilis tribus personis secundum talem subsistentiam deificam. Altero modo intelligitur haec persona subsistens in divina natura incommunicabiliter secundum talem modum subsistendi, quia per relationem oppositam subsistit in divina natura. Hinc ergo subsistentia est personale et dicitur personaliter.

Secundo probatur illud fundamentum. In divinis sunt tres personae: ergo tres subsistentiae. Probatur consequentia ex diffinitione personae, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Ubi substantia accipitur pro prima substantia quae maxime substat, ubi intrinsece includitur subsistentia. Item probatur quod subsistentia sit magis personale quam essentiale. Quia personae maxime competit subsistere omnibus, cum ei nihil subsistat: ergo magis est personale quam essentiale. Probatur antecedens. Hic Deus sive haec essentia divina non dicitur subsistere ipsis relationibus personalibus, sed potius e contrario. Ergo persona magis proprie dicitur subsistere. Ergo subsistentia magis videtur dicere personalitatem quam essentiam.

Quod autem haec sententia sit divi Thomae probatur ex 1 p., q. 40, a. 3 ubi inquit: "Proprietates personales non sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto praeexistenti, sed ferunt secum sua supposita inquantum sunt ipsae personae subsistentes." Et in q. 9 *De potentia* a. 4 dicit persona divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura. Et rursus in 1 p., q. 29, a. 4 dicit quod persona divina significat relationem ut subsistentem.

Et confirmatur ex concilio Constantinopolitano quinto act. 4 can. 1 [ubi] dicitur: "Si quis non confitetur Patris et Filii... unam deitatem in tribus subsistentiis, ...anathema sit" (1). Item in con-

(1) Mansi, 9, 375.

cilio sexto act. 11, in confessione Sophronii archiepiscopi Hierosolymitani, quae approbatur a concilio, habetur: "In unitate trinitatem glorificamus; trinitatem quidem pro tribus subsistentiis." Et ibidem usque adeo nomen subsistentia personaliter accipitur, ut dicatur sic: "Sabellianorum ista est pravitas, in unam subsistentiam tres confundere subsistentias et in unam personam eas tres personas "(1).

Sed tamen, quia hoc videtur esse contra nos, qui ponimus unam subsistentiam communicabilem, respondetur primo quod ibi condemnatur qui ponit unam tantum subsistentiam, nos autem tres ponimus. Secundo respondetur quod ibi subsistentia mere personaliter sumitur, nam haec erat haeresis sabelliana, quod tres subsistentiae personales sunt una subsistentia personalis. Ceterum asserere quod sunt una subsistentia essentialis catholicum est, sicut sunt unus Deus subsistens.

8. — Hoc supposito probatur sententia a nobis proposita. Et quod sit divi Thomae patet quia in hoc art. et in art. praecedenti expresse docet quod terminare convenit naturae divinae ratione personae. Ergo persona per se primo terminat, id est per aliquid proprium incommunicabile. Alias enim non per se primo conveniret personae, sed essentiae.

Item probatur secundum dictum illius sententiae ex concilio Toletano sexto in principio confessionis catholicae, ubi dicitur: "Tota Trinitas operata est formationem suscepti hominis, quia opera Trinitatis indivisa sunt. Solus tamen Filius suscepit humanitatem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, id est, in eo quod proprium est Filii, non in eo quod commune est Trinitati." Hactenus concilium (2). Idipsum habetur in concilio Toletano undecimo in confessione fidei. Vide Magistrum Sententiarum in 3, d. 5.

Deinde arguitur ratione. Unio quae fit ad personalitatem Verbi est causa et ratio quare Filius sit homo et incommunicabiliter humanitatem susceperit. Ergo illa prior unio quam Durandus ponit superflua est omnino, et potius impediens veritati, quia vix potest explicari quare Pater non sit homo et Spiritus Sanctus.

---

(1) Mansi, 11, 466-467.
(2) Mansi, 10, 662.

Item comparatione ad secundam opinionem Marsilii [cf. num. 5] probatur nostra sententia verior. Et arguitur ex eodem exemplo quod ipse utitur. Pater generando Filium deitate ut quo, et non paternitate, communicat Filio deitatem et non paternitatem. Ergo si Verbum divinum terminat humanitatem essentia divina ut quo, et non terminat filiationem, sequitur quod non communicat ipsi humanitati personalem filiationem, sed tantum subsistentiam essentiae. Ergo hoc exemplum potius est pro nobis quam contra nos. Probatur. Quia sicut in Trinitate sunt tres personae in una essentia et ipsa essentia est principium quo producuntur Filius quidem a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ita in isto mysterio sunt tres substantiae, scilicet caro, anima et divinitas in una persona conveniunt, et ipsa personalitas est principium quo terminandi animam et carnem simul, hoc est humanitatem.

9. — Respondetur ad argumentum Durandi quo probat suum fundamentum [cf. num. 3], scilicet subsistentia est perfectissimus modus essendi, ergo est ad se: distinguo consequens. Id est, non ad aliud in essentia, concedo consequentiam. Ad se, id est non ad alium in persona, negatur, quia paternitas est maxima perfectio et est ad alium in persona.

Aliqui respondent ad hoc argumentum quod proprietas personalis quae est subsistentia dupliciter potest considerari. Uno modo ut constituit personam, et sic concedunt quod non est ad aliud hac sola consideratione quatenus constituit. Altero modo potest considerari quatenus distinguit, et sic est ad aliud in persona... [*charta corrupta*] est subsistens et id quo aliquid subsistit ipsa subsistentia... Utrumque horum includitur simul in proprietate personali quatenus incommunicabilis est.

Ad confirmationem ex divo Augustino respondetur eodem modo et per eamdem distinctionem.

Ad aliud argumentum Durandi pro conclusione respondetur quod Verbum divinum per id terminat dependentiam humanitatis per quod Verbum subsistit incommunicabiliter in natura divina, scilicet per filiationem.

10. — Ad argumenta secundae opinionis respondetur. Et quod attinet ad fundamentum satis diximus. Ad locum divi Thomae [cf. num. 5] respondetur quod est differentia inter esse quod est existere et esse quod est subsistere. Nam illud est proprium natu-

rae divinae per quod existunt personae, et est tantum unum existere in ipso Deo et in tribus personis. At vero subsistere per se primo competit personae; est enim terminare naturam seu habere naturam ut quod. Et hoc subsistere natura divina dicimus quod non est unum tantum, sed triplex. Ad alterum locum ex quaest. 9 *De potentia* respondetur quod radicaliter relationes divinae sive proprietates habent subsistere ab essentia. Non enim subsistunt quatenus sunt relationes in communi; alioquin omnis relatio subsisteret, sed quatenus sunt tales relationes, scilicet divinae. At vero formaliter ipsae relationes sunt subsistentes incommunicabiliter.

Ad tertium argumentum Marsilii respondetur ex doctrina divi Thomae 1 p., q. 29, a. 4 ad 4 quod ratio personae in communi abstrahit a relativo vel absoluto. Verum est tamen quod persona non univoce de persona divina et humana, sed analogice [dicitur], non autem diversis conceptibus.

11. — Circa tertiam conclusionem divi Thomae nota primo quod Magister Sent. in 3, d. 5 affert testimonia quaedam ex conciliis Toletanis et ex divo Augustino et Damasceno et Hieronymo in utramque partem hujus quaestionis: utrum natura divina assumpserit humanam, et an sit incarnata; et denique respondet affirmative. Et sic respondet divus Thomas in hoc art. Locus Damasceni habetur lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 6; Augustini vero habetur in libro *De fide ad Petrum* [auctore S. Fulgentio], cap. 2. Sed Damascenus in cap. 11 videtur negare illam propositionem; sed tamen in alio sensu negat, scilicet quod secundum se et immediate non est incarnata.

12. — Dubium est an istae propositiones sint verae; prima, natura divina sit facta caro: secunda: natura divina est facta homo; tertia, natura divina est homo; quarta, natura divina nata est ex Virgine; denique, natura divina est mortua.

Magister ubi supra negat primam propositionem, scilicet est facta caro, quia videtur facere sensum quod conversa est in carnem, et ita revera tenendum est. Secundam vero et tertiam non negat absolute, sed potius videtur declinare in partem negativam.

Divus Thomas in explicatione litterae Magistri ibidem ait tertiam propositionem esse veram in sensu identico, quia natura divina non supponit pro supposito Verbi Dei, licet sit ipsum suppositum. Neque divus Thomas existimat quod Magister illam ne-

gavit. Unde nos colligimus argumentum ad probandum quod secunda propositio sit vera. Nam bene sequitur: natura divina est homo; et non est homo ab aeterno: ergo facta est homo. Neque valet solutio quod ly *facta* applicat ipsi essentiae secundum se suum significatum, quia alias ista etiam esset falsa: Filius Dei factus est homo, si ly *factus* applicaret factionem ad Filium Dei. Ergo sicut haec est vera, Deus factus est homo, ita etiam ista, Deitas facta est homo. Utrobique enim est appellatio ad hominem ratione humanitatis. Sed nihilominus posset illam aliquis negare quia videtur esse sensus quod immediate humanitas unita est essentiae.

Ceterum quarta et quinta propositiones sine aliquo addito sunt negandae. De quibus divus Thomas agit q. 16, a. 5 ad 1. Et ratio est quia illa adjectiva applicant ad significatum substantivi immediate suum significatum formale. Et cum substantivi significatum sit essentia quatenus essentia est, efficitur sensus quod ipsa natura divina immediate absumpsit originem ex Virgine. Istae vero propositiones, Deus est natus ex Virgine, Deus est mortuus, sunt verae quia substantivum *Deus* supponit pro Filio... [*charta corrupta*]; Filius Dei est mortuus vel natus ex Virgine, vera propositio est, quia illud adjectivum applicat suum significatum formaliter ad personam quae nata est secundum naturam aliquam.

Nota circa solutionem ad primum quod divus Thomas in 3, d. 5, q. 2, a. 2 inquit quod Pater potest dici assumere naturam humanam vocabulo assumere sumpto communiter, sicut aliquis dicitur assumere paedagogum filio. Sed tamen in isto loco absolute negat illam propositionem, et ita tenendum est.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere

1. — Conclusio est affirmativa.

De materia hujus articuli disputant doctores in 3, d. 1. Cajetanus in hoc art. multa dicit de abstractione intellectus. Sed satis est animadvertere quod secundum Aristotelem 2 *Physicorum* tex-

tu 18, abstrahentium non est mendatium. Quae quidem sententia intelligenda est de abstractione simplicis intelligentiae, id est, quando per primam operationem intellectus cognoscit unum, non cognoscendo aliud quod est simul cum illo. At vero de abstractione per negationem per secundam operationem intellectus negando unum de alio, non intelligitur quod abstrahentium non est mendatium.

Secundo nota quod ad abstractionem primi generis impertinens est ut quod alterum ab altero abstrahitur differant realiter, vel secundum rationem vel formaliter. Abstrahimus enim albedinem a sujecto a quo realiter distinguitur, et genus ab specie, universale a singularibus, quae non differunt realiter.

His suppositis, nota tertio circa solutionem ad primum et secundum argumentum, quod divus Thomas non ait quod exclusis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat natura divina ut persona realiter, sed "in consideratione nostra remanebit ut subsistens et ut persona".

Item in solutione ad tertium nota quod abstrahere per modum resolutionis non est possibile, nisi ubi in objecto fuerit aliqua compositio, saltim metaphysica. Et quia in Deo nulla est compositio etiam metaphysica, non est abstrahere aliquid ab eo per modum resolutionis. Verum est tamen quod divus Thomas in 1 p., q. 40, a. 3 inquit quod, secundum nostrum modum intelligendi, potest comparari abstractio divinae essentiae a personalitate, abstractioni universalis a particulari. Et abstractio alicujus proprietatis quae est in persona, v. gr. innascibilitas, non constituentis personam, potest comparari abstractioni formae a subjecto. Sed tamen in hac doctrina divus Thomas nullam compositionem in Deo ponit.

2. — Dubitatur modo quisnam sit sensus articuli divi Thomae et conclusionis.

Quidam dicunt quod divus Thomas definit quod, si Deus non esset nisi unica persona per impossibile, ut pagani et gentiles intelligunt, nihilominus posset assumere humanitatem. Et hoc confirmant ex divo Thoma in art. ex illo quod dicit, "ut judaei intelligunt". Sed tamen credimus quod divus Thomas amplius... [*charta corrupta*], scilicet quod potest Deus, qui est trinus et unus, assumere naturam humanam non immediate ad personalitatem incommunicabilem aliquam, sed ad naturam subsistentem immediate.

Oppositum sentit Capreolus in 3, d. 1, q. 1, concl. 3 ad arg. contra quartum concl. Dicit enim quod est impossibile quod Deus immediate assumat naturam humanam, nisi aliqua persona immediate assumat. Cum Capreolo consenserant magister Victoria et Soto.

Sed tamen dominus Cajetanus in hoc loco tenet sententiam propositam, **et cum illo nos tenemus.**

Ratio Capreoli est quia terminare proprium est subsistentis incommunicabiliter. Sed hic Deus non subsistit incommunicabiliter ut hic Deus est, abstracta per intellectum personalitate. Ergo non subsistit incommunicabiliter: ergo non potest terminare dependentiam humanitatis.

Confirmatur. Hic Deus est omnino idem cum tribus personis. Ergo non potest intelligi quod hic Deus assumat quin omnes tres personae assumant.

Fundamentum domini Cajetani est quod tres personae sunt unus Deus et sunt hic Deus subsistens communicabilis tribus personis, id quod q. 3, a. 3 latissime explicat. Itaque ista est differentia inter Deum et creaturas, quod in creaturis non reperitur unus homo singularis communis Petro et Paulo; in divinis autem est hic Deus communis tribus personis et singularissimus.

Sententiam Cajetani tenet Durandus in 3, d. 1, q. 4, et Scotus d. 4, q. 1, et 2, Gabriel q. 1 et 2 dubio ultimo, et est communior nostro tempore.

3. — Arguitur primo pro sententia domini Cajetani. Hic Deus est immediatum principium agendi ad extra non inquantum Pater aut Filius, sed inquantum hic Deus subsistens. Ergo hic Deus potest terminare immediate naturam creatam. Antecedens manifestum est. Consequentia probatur. Quia ad terminandam naturam creatam satis est quod sit subsistens Deus et communicet suam subsistentiam ipsi naturae. Et confirmatur ex argumento *Sed contra* in hoc art. Similiter articulis sequentibus ex omnipotentia Dei aliqua concludit divus Thomas. Et divus Augustinus in epistola ad Volusianum inquit quod "tota ratio facti est potentia facientis". Sed... [*charta corrupta*] personalitate intelligitur potentia in Deo. Ergo poterit.

Secundo arguitur. Res est digna dubitatione theologica, an natura humana immediate potuisset uniri huic Deo inquantum hic

Deus est. Sed hoc divus Thomas non quaerit. Ergo hoc voluit sentire divus Thomas in hoc art., quia alias manca fuisset ejus doctrina. Confirmatur. Nam articulis sequentibus inquirit utrum una persona potuisset sine alia, et an quaelibet potuisset, et an omnes simul. Reliqua ergo erat quaestio: an hic Deus immediate potuisset assumere. Hoc ergo quaerit divus Thomas in hoc art.

4. — Nota quod supposita ista sententia domini Cajetani, in tali casu haec propositio esset vera: Pater est homo, Filius, Spiritus Sanctus est homo, sicut modo de facto Pater est creator et Filius et Spiritus Sanctus. Sic affirmant doctores qui sequuntur illam sententiam, excepto Durando, qui negat illas propositiones sine aliquo addito: Pater est homo, Filius est homo etc.; sed tamen concedit cum addito, scilicet: Pater inquantum hic Deus est homo. Sed tamen fallitur in hoc. Primo, quia modo de facto absolute verum est quod hic Deus est homo, quamvis immediate facta fuerit unio ad Filium, ut jam nos probavimus. Ergo tunc verum esset simpliciter quod Filius est homo, etiam unione facta immediate ad hunc Deum.

Secundo haec propositio absolute est vera, Pater creat, Filius creat, quamvis non inquantum Pater, sed inquantum hic Deus. Ergo si inquantum hic Deus est homo, simpliciter est homo. Sed quia Durandus, ut art. praecedenti diximus, opinatur quod de facto unio facta est ad hunc Deum subsistentem, et ulterius alia unio facta est ad Filium, unde sequebatur quod Pater est homo propter unionem priorem ad hunc Deum, ideo negat Durandus sufficere, ut Pater sit homo, quod hic Deus immediate assumpserit humanitatem. Sed tamen non evadit vim argumenti, quia saltim sequitur quod modo de facto ista propositio est vera: Pater est homo inquantum hic Deus.

5. — Ad argumentum Capreoli et aliorum respondetur concedendo antecedens modo de facto; sed tamen de potentia Dei absoluta dicimus quod terminare humanitatem immediate potest convenire subsistentiae divinae communicabili tribus personis.

Ad *confirmationem* respondetur negando consequentiam, si consequens intelligatur de immediata assumptione ad personam. Sicut modo de facto ista consequentia nihil valet: Verbum assumpsit immediate humanitatem; et Verbum est Deus: ergo hic Deus immediate assumpsit. Nihil valet.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum una persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente

Prima conclusio: Quod est actionis in assumptione commune est necessario tribus personis.

Secunda conclusio: Id quod est ex parte termini in asssumptione convenit uni personae sine alia.

Tertia conclusio est affirmativa.

Conclusiones hujus art. sunt certae secundum fidem. Probatur prima ex concilio Toletano sexto et undecimo, ubi definitur quod opera Trinitatis indivisa sunt. Item Joan. 5 (v. 19): *Quaecumque Pater facit et Filius similiter facit*. Et ratione probatur. Secundum fidem est certum quod sunt tres personae aequalis potestatis. Sed creare vel operari [ad extra] pertinet ad potestatem. Ergo una persona sine alia non potest operari.

Secunda conclusio etiam patet ex eisdem conciliis et Joan. 1 (v. 14): *Verbum caro factum est*. Et in sacris litteris semper Filius appellatur homo, et non Pater neque Spiritus Sanctus.

Sed arguitur contra istam conclusionem. Si solus Filius est homo, sequitur quod tres personae divinae sunt distinctae, sicut tres angeli, qui non sunt una essentia. Quia hic Deus est homo; Pater est hic Deus: ergo Pater est homo. Respondetur quod medium non singularizatur perfecte pro forma syllogistica, quia non affirmatur de tribus personis. Alias enim posset dici quod Pater est Filius ex eadem ratione.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, praeter personam Filii

Conclusio est affirmativa, et oppositum hujus conclusionis est error. Ratio est quia Filius potest assumere naturam terminando

unionem ad propriam personalitatem. Sed quaelibet persona est perfecta et completa in ratione personae. Ergo quaelibet potest assumere naturam creatam.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum duae personae divinae possint assumere unam et eamdem numero naturam

1. — Prima conclusio affirmativa.

Secunda conclusio: Eamdem personam humanam non possunt assumere plures personae divinae.

Tertia conclusio, ad primum: **In illo casu tres personae essent unus homo, si tres personae eamdem naturam assumerent.**

2. — Nota quod locus Anselmi citatus habetur lib. 2 *Cur Deus homo,* cap. 9. Et de materia hujus art. [disputant doctores in] 3, d. 1 et fere omnes conveniunt de prima concl. [cum] divo Thoma. Durandus q. 3, Marsilius q. 2, Capreolus q. unica. At vero Scotus q. 2 opinatur esse impossibilem concl. divi Thomae, in eo sensu quod immediate ad plures personas terminetur humanitas, sicut modo terminatur ad Verbum.

Pro qua sententia est primum argumentum. Natura divina potest esse in tribus personis eo quod est infinitae perfectionis. Ergo hoc non potest competere naturae humanae, quae finita est.

Respondetur quod antecedens est verum in hoc sensu quod propterea convenit divinae naturae esse ex natura sua in pluribus personis, scilicet tribus, quia est infinita. At vero natura humana non ex se et ex natura sua, sed ex virtute Dei potest terminari ad tres personas quarum quaelibet habet infinitam virtutem.

3. — Secundo arguitur. Unum accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo neque una humanitas potest esse in pluribus personis.

Respondetur negando antecedens sicut Cajetanus. Non enim implicat contradictionem quod hoc accidens sit hoc per ordinem ad hoc subjectum singulare, et tamen per divinam potentiam afficiat multa subjecta; quemadmodum accidentia eucharistiae extra subjectum sunt, et posset Deus illa in alio subjecto colocare, a

quo non individuarentur. Secundo respondetur negando consequentiam, quia accidens individuatur a subjecto; natura vero humana non individuatur ut sit haec a sua materia et forma, ut patet in Christo, cujus humanitas eadem est atque fuisset sine illa persona Verbi.

4. — Tertio arguitur. Impossibile est quod unus effectus pendeat a pluribus causis totalibus secundum eamdem speciem dependentiae, ut v. gr. quod hic calor producatur ab isto igne totaliter et ab alio igne totaliter. Sed quando una persona [divina] terminat dependentiam humanitatis, totaliter eam terminat. Ergo non potest eadem humanitas terminari ad aliam personam.

Respondetur ad majorem quod si ly *totaliter* accipiatur exclusive, id est quod ita dependeat ab una causa effectus ut alia non concurrat, necessaria est maxima; alias enim esset contradictio. Si autem ly *totaliter* accipiatur ex parte effectus ad hunc sensum quod totus oriatur effectus a singulis causis, negatur major, immo aliquis totus effectus, v. gr. ignis genitus, pendet ab igne generante et a sole generante. Quod si aliquis dicat quod ista non est instantia, quia sol et ignis sunt causae subordinatae: respondetur quod multo melius poterunt duae personae divinae terminare humanitatem ita ut quaelibet totaliter terminet, quam duae causae subordinatae producere totaliter effectum.

Deinde est alia instantia. Duo homines trahunt navim, quilibet illorum tanta virtute ut solus posset trahere. Tunc ista tractio totaliter est a quolibet illorum. Ac si dicas quod non quilibet illorum traheret navim tanta velocitate quanta simul ambo trahunt: respondetur ita verum est, sed tamen hoc provenit ex eo quod quilibet illorum habet virtutem finitam. At vero si per impossibile daremus quod uterque haberet virtutem infinitam, uterque totaliter traheret navim cum eadem velocitate. Et quia quaelibet persona divina est infinitae virtutis in terminando, ideo quaelibet potest totaliter terminare dependentiam humanitatis.

Secundo respondetur et nota quod terminare non est efficere vel causare proprie. Unde impropria locutio est ista, terminare dependentiam humanitatis, eo quod nomen dependentiae proprie est ex parte effectus ad causam suam. Nihilominus aliquando accipitur magis communiter, ut dicimus quod relatio pendet ex suo termino. Et isto modo non est inconveniens dicere quod humanita-

tis dependentia terminatur ad Verbum Dei. Et ita loquuntur Scotus et Durandus quando dicunt quod Verbum terminat dependentiam humanitatis.

Respondetur ergo ad argumentum quod isto modo humanitas totaliter penderet a singulis personis in illo casu conclusionis divi Thomae, sicut in humanis aliqua relatio, patris v. gr., pendet ex multis filiis totaliter.

5. — Quarto arguitur. Verbum divinum non potest assumere naturam humanam quae simul terminaretur ad personam Patris. Sed Pater non minus terminaret complete quam Petrus. Ergo.

Respondetur negando consequentiam. Ratio differentiae est quia persona creata terminans naturam aliquam constituitur per illam naturam. Unde non posset assumi talis natura terminata a Petro, quin simul assumeretur Petrus ipse. At vero persona divina terminans humanitatem non constituitur in esse personae simpliciter per illam. Quare adhuc manet ipsa natura assumptibilis ab alia persona divina simul, de cujus essentia non est illa natura.

De secunda conclusione disputabitur q. 4, a. 2.

6. — *Contra tertiam conclusionem* ad primum arguitur *primo*. In illo casu essent tria supposita humana simpliciter vel tres habentes humanitatem: ergo simpliciter essent plures homines, scilicet tres homines.

Secundo arguitur. Sequitur quod si nunc essent unus homo, quod essent iste homo vel iste homo. Consequens est falsum. Probatur, quia iste homo supponit pro Filio. Ergo verum esset quod Pater est Filius. *Confirmatur*. Sequitur quod haec est vera: modo iste homo, demonstrando Christum, possibiliter est Pater vel Spiritus Sanctus. Probatur sequela. Possibiliter Pater assumit hanc eamdem humanitatem. Tunc ergo rogo, an Pater sit iste homo. Si conceditur, habetur intentum, quod iste homo est Pater. Si non, ergo esset alius homo ab isto: ergo non sunt unus homo.

Tertio arguitur. Si eadem albedo esset in tribus subjectis, non essent unum album, etiamsi substantive accipiatur ly *album*. Ergo neque in illo casu tres personae essent unus homo. Probatur consequentia. Quia fundamentum et ratio divi Thomae est quod in 1 p., q. 39, a. 3 ponit, scilicet quod quando terminus numeralis additur substantivo, numerat naturas vel formas et etiam suppositа. V. gr., tres homines sunt tria supposita cum tribus humani-

tatibus. Item haec est falsa; [sunt] tres dii, quia numerat non solum supposita, sed etiam deitates. Sed hoc fundamentum non videtur firmum, ut patet in exemplo adducto de albo. Ergo. *Confirmatur* ex art. 7 hujus ad 2 ubi dicit divus Thomas: "Si persona divina assumeret duas naturas humanas, diceretur unus homo propter unitatem suppositi." Ergo unus additum substantivo non dicit unitatem naturae, sed personae.

7. — Ad hoc dubium aliqui tenent quod essent plures homines in illo casu simpliciter loquendo. Aliqui quod essent unus homo, sed addito, sicut sunt unus Deus propter unam deitatem. Alii vero, quorum videtur esse Cajetanus et ita explicat divum Thomam in hoc loco, ajunt quod nihilominus essent unus homo non simpliciter, sed cum isto addito, propter unam naturam humanam. Item quod non essent unus homo numero, scilicet iste vel iste homo. Neque divus Thomas in articulo asseruit quod essent iste homo, cum argumentum id peteret. Sed respondet ad primum quod essent unus homo propter unam humanitatem; ad tertium, quod homo supponeret pro Patre. Neque tamen asserimus quod essent plures homines simpliciter loquendo, quia plures appellat pluralitatem ad ipsam naturam humanam etiam. Concedendum tamen est quod sunt plura supposita humana.

8. — Pro solutione argumenti nota quod illa regula citata divi Thomae intelligitur de substantivo quod significat substantiam. Unde ad *primum* argumentum respondetur negando consequentiam, quia variatur appellatio. Nam in antecedenti nomen plurale appellat ad supposita tantum, in consequenti vero etiam appellat pluralitatem ad naturam. Sicut non sequitur: sunt tres habentes deitatem vel tria supposita: ergo sunt tres dii.

Ad *secundum* cum *confirmatione* respondetur quod probat non esse unum hominem simpliciter, sed non probat quod essent plures homines simpliciter. Et ad *replicam:* Filius est unus homo, et Pater est alius homo, ergo duo simpliciter homines: respondetur quod Pater simpliciter loquendo non est alius homo in illo casu, sed est aliud suppositum humanum, quia nomen alius appellat alietatem ad humanitatem.

Ad *tertium* respondetur negando consequentiam, quia album significat accidens, et regula intelligitur de substantivis significantibus substantiam. Ad *confirmationem* patebit in art. 7.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas

Prima conclusio affirmativa.

Secunda conclusio, ad secundum: **Tunc diceretur unus homo habens duas naturas humanas.**

Scotus in 3, d. 1, q. 3 arguit contra regulam divi Thomae ad 2, scilicet quod "nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum". Sic arguit. Sequitur quod in divinis possumus asserere tres deos, quia sunt tria supposita. Respondetur cum Cajetano quod divus Thomas non ait sufficere pluralitatem suppositorum, sed necessarium esse ut pluraliter dicatur [nomen]. Quando enim fuerit nomen substantiale concretum, requirit pluralitatem formae significatae. Neque tamen asserimus quod hic senserit divus Thomas esse unum hominem simpliciter, sed cum isto addito, habens duas naturas etc. Nam sicut plures simpliciter dicit pluralitatem ad supposita necessario, ita unus simpliciter dicit unitatem ad naturam ut sunt unus Deus. Ergo etiam unus homo simpliciter significat unam naturam humanam. Item etiam quia ratio quare divus Thomas art. 6 dixit esse tres personas unum hominem modo explicato, est quia unus dicit unitatem naturae. Sed in casu hujus articuli non est una, sed triplex humanitas. Ergo non est unus homo simpliciter.

Sed arguitur contra hoc. Tres personae simpliciter sunt unus Deus propter unam deitatem, etiamsi sint tria supposita. Si ergo assumerent eamdem humanitatem, essent simpliciter unus homo propter unam humanitatem. Respondetur negando consequentiam quia deitas est per se subsistens... [*charta corrupta*]; humanitas autem non est per se subsistens neque idem essentialiter cum ipsis personis. Quare non sufficit ut simpliciter dicantur unus homo propter unam humanitatem.

Denique nota quod divus Thomas retractat in hoc art. quod dixerat in 3, d. 1, q. 2, a. 5 ad 2, ubi tenet quod in casu hujus articuli essent plures homines.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum

Conclusio est affirmativa.

In hoc art. praeter rationes divi Thomae est alia ratio, ne scilicet confunderetur nomen Filii, si Pater esset filius hominis. Propterea decuit quod Filius esset filius hominis. Item ex solutione ad 3 possumus colligere aliam rationem, scilicet ut qui fiebat homo mitteretur a Deo, quod Patri non poterat convenire, et ut etiam posset mittere ad nos Spiritum Sanctum, quod alteri personae non poterat convenire, scilicet mitti et mittere. Vide Augustinum lib. *De fide ad Petrum,* cap. 2, et Bernardum *Sermone primo Adventus,* Damascenum lib. 3 *Fidei orthodoxae,* cap. 4, et Anselmum lib. [*De fide Trinitatis et*] *de incarnatione* [*Verbi*], cap. 4 et lib. 2 *Cur Deus homo,* cap. 9.

QUAESTIO QUARTA

De unione ex parte assumpti

ARTICULUS PRIMUS

Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura

1. — Conclusio est quod sola natura humana fuit assumptibilis.

De materia hujus quaestionis usque ad sextam quaest. tractat Magister in 3, d. 2.

Circa conclusionem nota quod assumptibile, cum denominet naturam creatam, dicit ex parte creaturae aptitudinem et congruentiam ut assumatur. Et non accipitur hic ut tantum valeat sicut possibiliter assumptum, quia si isto modo, multae naturae sunt assumptibiles secundum omnipotentiam Dei et obedientiam creaturae. Quare divus Thomas conclusionem exclusivam posuit, accepit enim assumptibile primo modo.

Secundo nota pro inteligentia illius quaestionis, an sit in homine appetitus naturalis ad videndum Deum, quomodo divus Thomas dicit hic quod aptitudo creaturae secundum quod est potentia naturalis, etiam passiva, "non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis ad Deum". Unde potest sumi argumentum pro parte negativa illius quaestionis, scilicet visio Dei sive unio ad Deum per visionem transcendit ordinem naturalem: ergo non est in creatura potentia naturalis ad illam, sed erit tantum quaedam aptitudo et capacitas ut possit a Deo elevari. Item si Deus posuisset beatitudinem animae nostrae in unione personae Dei, tunc anima nostra, supposita cognitione

talis finis, appeteret illud; et tamen non esset magis naturalis appetitus quam modo: ergo nec sequitur quod desiderium finis nostri, qui consistit in visione Dei, sit naturale, etiamsi praesupposita cognitione illius finis habeamus tale desiderium.

2. — Dubitatur circa istum articulum: an omnis creatura possibiliter assumatur a Deo, quamvis non omnis sit assumptibilis secundum congruentiam.

Cajetanus noluit disputare de ista quaestione. Sed divus Thomas et doctores in 3, d. 2 disputant de illa. Et sunt *variae sententiae*.

Prima est Alberti Magni art. 2, quod natura angelica non est assumptibilis, quia in angelo non distinguitur natura a supposito, et ideo non potest assumi natura quin assumatur suppositum. Oppositam sententiam tenet divus Thomas in solutione ad 3. Neque ratio Alberti valet aliquid, quoniam in angelis distinguitur realiter esse ab essentia, ut diximus supra q. 2, a. 2. Quia igitur suppositum non constituitur in angelis ex esse et essentia, posset Deus assumere essentiam angeli absque proprio esse angeli, et communicare illi suam subsistentiam personalem.

3. — *Alia opinio* est Henrici de Gandavo, *Quodlib.* 5, quod sola natura rationalis potest assumi. Ratio ejus est: creatura rationalis non potest habere operationem supernaturalem videndi Deum. Ergo neque esse supernaturale ipsius Dei. Probatur consequentia, quia operatio sequitur esse.

Confirmatur. Voluntas rationalis non potest elevari ad id quod minus est, scilicet ad visionem Dei: ergo neque ad id quod majus est, scilicet ad unionem hypostaticam.

Sed tamen haec sententia neque est vera nec ratio convincit. Respondetur enim ad argumentum quod illa maxima, operari sequitur esse, sive intelligatur de esse essentiae, sive de esse existentiae, vera est, sed diversimode. Nam de esse essentiae loquendo, omnis operatio sequitur esse ad qualitatem operationis; v. gr., operatio equi est equina. Si autem intelligatur de esse existentiae, sensus est: omnis operatio sequitur esse, id est, quod praesupponit esse. Non tamen sequitur quod posito esse necessario sequitur operatio ipsa; nam multis aliis viis potest impediri. Hinc est quod in Christo Domino, cum sit unicum esse existentiae et unica sub-

sistentia, est tamen duplex operatio, eo quod sunt duae essentiae in illo, scilicet divina et humana.

Ad *confirmationem* respondetur negando consequentiam. Sicut non sequitur: homo non potest generare leonem quod est minus, ergo non potest generare hominem. Intelligenda est ergo maxima intra eamdem speciem effectus. V. gr., si ignis non potest calefacere ut quatuor, non potest calefacere ut octo intra eamdem speciem. Ita ergo in casu argumenti, quod operari sive intelligere est actio procedens a natura viventi. Unde lapis non potest intelligere, at vero potest existere per existentiam Verbi supplentis existentiam lapidis.

4.—Est ergo *tertia opinio communior et vera,* quod potest Deus quamlibet naturam creatam assumere. Est expressa divi Thomae d. 2, q. 1 [a. 1] et Durandi ibidem. Cujus ratio est quia ex parte Dei est potentia infinita; ex parte creaturae non est aliqua repugnantia magis quam in humanitate: ergo potest. Confirmatur. Deus assumpsit de facto humanitatem communicando illi existentiam Verbi Dei. Sed ista communicatio non pendet ex intellectu et voluntate animae. Ergo potest communicare suam subsistentiam naturae non habenti intellectum.

Secundo arguitur. In triduo sepulturae Christi cadaver mansit unitum hypostasi Filii Dei, quod quidem carebat anima: ergo similiter potest Verbum divinum uniri naturae lapidis vel arboris. Et haec sententia est tenenda absque dubio.

5.—Dubitatur an possit Deus assumere materiam primam sine forma. Respondetur breviter. Si materia prima potest per potentiam Dei esse sine forma substantiali, poterit assumi a Verbo Dei sine forma. Si autem materia non... [*charta corrupta*] a forma quod non potest recipi esse nisi..., forma, non erit assumptibilis per se absque forma. Et haec est opinio tenenda, secundum sententiam divi Thomae.

6.—Dubitatur an accidens possit assumi ad Verbum Dei, v. gr. albedo.

Gabriel tenet partem affirmativam. Et ratio ejus est quia albedo est natura quaedam quae sine subjecto per divinam potentiam existere potest. Ergo posset Deus illam existentiam quam habet extra subjectum destruere et suam existentiam illi communicare. Sed tamen nota quod in tali casu Deus non diceretur albus per

assumptionem albedinis, neque quantus si assumeret quantitatem, nam talis denominatio supponit esse corpus id quod denominatur tale; neque esset quantitas ipse Deus, quia sicut modo non est humanitas, ita tunc non diceretur albedo quia in abstracto significatur. Simili ratione, etiamsi assumeret materiam primam, non esset materialis quia significatur compositus ex materia et forma, neque esset ipsa materia.

Sed quaeris quam denominationem haberet Deus ex tali unione ad accidens. Respondetur quod esset unitus albedini, unitus quantitati. Quemadmodum in triduo [mortis] Verbum erat unitum animae tamen non erat animatum, sed solum dicebatur unitum animae, quia neque erat anima.

7. — Circa solutionem ad secundum, ubi ait divus Thomas quod est major et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam unio quae est secundum operationem, nota quod sunt variae sententiae circa hoc. Scotus enim in 3, d. 2, q. 1 dicit quod absolute loquendo de gratia unionis et de gratia gratum faciente neutra est major altera, sed distinguendum est. Si gratia gratum faciens accipiatur pro habitu, minor est quam gratia unionis. Si autem sumatur pro gratia consummata, scilicet pro gloria, perfectior est quam gratia unionis.

Durandus ibidem secundo argumento in secunda solutione inquit quod perfectior est gratia gratum faciens quam gratia unionis. Et arguitur primo ex Augustino lib. *De sancta virginitate* ubi inquit: "beatior Maria concipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi" (1). Ergo a simile etc.

Secundo. Gratia gratum faciens et visio beatifica non possunt communicari nisi creaturae rationali. At vero unitum esse hypostatice Deo potest communicari etiam lapidi. Ergo illud major est.

Tertio. Si daretur homini optio utrum velit magis uniri Deo hypostatice quam videre Deum sine illa unione, eligeret hoc secundum. Probatur, quia per hoc secundum esset beatus. Item beatitudo consistit in operatione optima videndi Deum; sed unio ad hypostasim non est operatio: [ergo].

8. — Ad hoc dubium **dicimus** quod: *simpliciter loquendo melius est unio creaturae ad hypostasim divinam quam unio per gratiam*

(1) S. Augustin., *De sancta virginitate*, cap. 3. ML. 40. 398.

gratum facientem et per visionem Dei. Probatur sic. Majus bonum communicatur per illam unionem quam per gratiam, quia communicatur ipsum existere Dei. Ergo. Et confirmatur. Quia alias illa non esset maxima unio secundum dignitatem, cujus oppositum supra monstratum est.

Secundo arguitur ex Augustino super illud: *Verbum caro fastum est.* Inquit quod hoc est magis quam illud: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.*

Tertio. Gratia unionis et gratia habitualis utraque est gratia et donum quoddam collatum naturae humanae. Sed magnitudo gratiae et doni attenditur ex magnitudine rei datae. Ergo gratia unionis major est, quia datur ipse Deus.

Secundo dico quod, *si gratia unionis consideretur respectu hujus creaturae vel alterius, vel cum tali conditione etc., non est inconveniens asserere quod sit minus bonum isti vel illi* etc. V. gr. simpliciter loquendo melius est aurum quam lana; sed egenti pauperi melius est lana; sicut dicit Aristoteles, quod pauperi melius est ditari quam philosophare (1). Ex hoc sequitur quod, si Deus uniretur hypostatice lapidi, non diceretur majus bonum lapidi quam homini gratia gratum faciens et visio Dei, quin potius proprie loquendo illa non diceretur gratia unionis, sed tantum unio, quia gratiae non est capax nisi rationalis creatura. Item si Deus uniretur hypostatice humanitati cuidam cujus anima non cognosceret hanc unionem per fidem, alia vero anima videret Deum sicuti est, ista beatior esset, quia per propriam operationem fruitur summo bono.

Tertio dicimus quod, *si gratia unionis accipiatur tamquam gratia facta creaturae rationali ut gratia est, et cognoscenti suam dignitatem, includit in se, sicut causa effectum, visionem Dei.* Probatur. Quia ut illa creatura rationalis cognoscat se existere per existentiam Verbi Dei, necesse est quod cognoscat illam existentiam. Sed illa existentia est Deus. Ergo debet cognoscere Deum cognitione supernaturali, vel per fidem, vel per lumen gloriae. Immo credo quod sicut ex visione Dei oritur omnis gloria corporum beatorum et sensuum secundum capacitatem ipsorum, ita ex existentia Dei communicata creaturae rationali per gratiam unionis statim oritur summa perfectio in ipsis potentiis visionis. Et hinc Christus

(1) Aristot., *Topicorum*, lib. 3, cap. 2, n. 21. Didot, 1, 201.

Dominus fuit beatus ab instanti conceptionis suae, juxta illud Joan. 1 (v. 14): *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis quasi unigeniti a Patre;* ac si diceret quod ex illa unione per quam erat Filius Dei ille homo, resultavit plenitudo gratiae et veritatis.

9. — Unde ad *primum* argumentum respondetur negando simile, quia propinquitas carnis beatae Virginis non facit pervenire ad filiationem naturalem Dei.

Ad *secundum* negatur illa consequentia facta. Est instantia. Rideri non potest convenire nisi homini. At vero subsistere communicatur etiam lapidi. Et tamen rideri imperfectius est quam existere. Ubi nota quod non est ex eo quod aliqua perfectio est communior, ideo simpliciter est minor. Nam [ut dicitur] in 1 p., q. 4, a. 1 ad 3, esse est omnium perfectissimum, quia est actualitas omnis essentiae, et tamen est communissimum omnibus. Ex quo sequitur nova ratio pro prima et tertia conclusionibus. Nam si esse creatum est perfectissimum quoniam perficit essentias creaturarum, quanto magis perficiet creaturam esse increatum Verbi Dei?

Ad *ultimum* respondetur negando consequentiam [quando infertur], ergo est perfectius simpliciter. Sed solum sequitur quod huic homini cum tali conditione melius esset videre Deum. Ceterum argumentum probat quod sola unio hypostatica non faceret hominem beatum beatitudine creata quae est visio. Esset tamen beatus ille homo beatitudine increata, sicut est Deus. Sed tamen formaliter loquendo inquantum homo non esset beatus quia non cognosceret suam felicitatem. Vide divum Thomam infra q. 9, a. 2 ad 2.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Filius Dei assumpserit personam

1. — Conclusio est negativa.

Conclusio articuli est certa secundum fidem. Et quidem quod in Christo sit tantum una hypostasis, satis dictum est supra q. 2, a. 2 et sequentibus. Quod autem in humana natura quae est in Christo non fuerit prius aliqua persona et deinde fuerit assumpta,

diximus art. secundo quaest. 2, et est certum secundum fidem etiam. De quo vide divum Thomam 4 *Contra gentes,* cap. 28, et Castro *De haeresibus,* haeresi 1 et 4, verbo *Christus.* Ratione probatur. Secundum fidem Filius Dei est conceptus homo ex Virgine. Si autem alius homo prius fuisset in illa humanitate, prius ille homo fuisset conceptus et Filius Dei assumpsisset ab illo humanitatem destructa personalitate, quod quidem non est concipi ex Virgine.

2. — Dubitatur in hoc articulo **utrum suppositum et natura in creaturis distinguantur realiter, an ratione tantum.**

Ex ejus solutione patebunt multa quae de assumptione humanitatis ad Verbum dicta sunt.

De ista quaestione sunt *octo opiniones. Prima* est Henrici de Gandavo, *Quodlib.* 4, q. 3, quod suppositum et natura singularis distinguuntur solum ratione in omnibus substantiis, secundum distinctum modum cognoscendi eamdem rem ut quo aliquid est et ut quod.

Secunda opinio est Hervaei in *Quodlib.* 3, q. 6. Dicit enim quod sunt quantum ad intrinseca idem realiter, sed differunt quantum ad extrinsece connotata per suppositum, scilicet accidentia sine quibus natura non potest existere quae importantur nomine suppositi, non autem nomine naturae.

Tertia opinio refertur ab eodem Hervaeo et improbatur, scilicet quod suppositum et natura realiter differunt per hoc quod suppositum addit supra naturam affectionem qua afficitur natura ab accidentibus, et non solum per accidentia ipsa extrinseca denotata.

Quarta opinio est quod differunt realiter sicut totum et pars, quatenus suppositum componitur ex esse et natura. Haec etiam ab eodem Hervaeo refertur.

Quinta opinio est Capreoli 3, d. 5, q. 3 quod suppositum differt a natura per aliquid connotatum extrinsece, scilicet per actum essendi. Inquit extrinsece, quia ipsum suppositum non includit intrinsece ipsum esse sicut actum essendi, sicut dicebat quarta opinio, sed suppositum est primum recipiens ipsum esse.

Sexta opinio est Scoti in 3, d. 1, q. 1, quod suppositum addit supra naturam hanc aliquid intrinsecum, sed negativum constitutivum personae, scilicet negationis aptitudinis ut terminetur per divinam personam.

Septima opinio est fere eadem cum sexta, scilicet suppositum addit supra naturam negationem extremi suppositi et negationem intrinsece unionis ad illud suppositum. Et haec [est] Joannis de Neapoli Quodlib. 9.

Octava opinio refertur a Scoto. Suppositum addit supra naturam singularem, v. gr. Petrus supra hanc humanitatem, aliquid positivum reale constitutivum intrinsece suppositi et personae. Et hanc tenet dominus Cajetanus in hoc loco, *quam nos etiam tenemus*.

Consistit ergo ista opinio domini Cajetani in sex punctis. Primo dicit quod persona addit supra naturam [quod] realitas quaedam est. Secundo quod est distincta realiter ab essentia singulari. Tertio quod est constitutiva personae ut sic inquantum persona. Quarto quod illa realitas est in genere subsistentiae reductive. Quinto quod est ibi tamquam ultimus terminus et complementum naturae substantialis. Sexto quod non est ut causa, sed ut pure terminus.

3. — Quod autem ista sententia sit divi Thomae quantum ad illa tria priora dicta, probatur. Nam infra q. 17, a. 2 dicit divus Thomas quod primum quod recipit esse est suppositum, non ipsa natura. Et ad primum dicit quod "esse sequitur naturam, non sicut habentem esse, sed ut qua aliquid est. At vero esse hypostasim consequitur sicut habentem esse". Item in q. 35, a. 5 ad 1 dicit quod "nativitas temporalis causaret in Christo realem filiationem temporalem, si esset ibi subjectum capax hujusmodi filiationis".

Ex his dictis *colligitur primum* quod, secundum divum Thomam, illud quod addit suppositum supra naturam est positiva realitas, nam negativum non est capax actus essendi vel filiationis realis. *Secundo* colligitur quod realitas illa distinguatur realiter a natura singulari. Probatur. Quia si hic homo non addit aliquid reale supra naturam singularem, haec natura per se primo reciperet actum essendi. Item reciperet filiationem temporalem realem in Christo. Igitur cum haec humanitas non possit recipere filiationem realem, persona autem potuisset recipere, sequitur quod personalitas realiter distinguatur a natura singulari secundum sententiam divi Thomae.

Praeterea divus Thomas in art. 1 hujus quaest. ad 3 dicit quod, si Deus assumeret naturam angeli jam existentis, destrueretur per-

sonalitas ejus. Si autem novam naturam produceret angeli uniendo sibi illam hypostatice, nihil corrumperetur. Item in hoc art. 2 dicit quod prius corrumperetur persona, si prius esset in illa humana natura assumpta a Christo. Ex his colligitur quod personalitas est aliquid reale et distinctum realiter, siquidem corrumpi potest non corrupta natura singulari.

Tertio vero [quod] haec realitas sive personalitas intrinsece constituat personam probatur. Quia secundum divum Thomam ad 2, propria personalitas deest naturae humanae assumptae a Christo. Si autem in aliis hominibus nihil est reale intrinsecum praeter naturam singularem: ergo nihil deest reale humanitati Christi quod est in aliis hominibus intrinsecum personae. Confirmatur. Quia hic homo semper est hic homo, si nihil intrinsecum aufertur ab illo. Ergo haec humanitas Christi adhuc esset hic homo, si nihil intrinsecum deficit illi ad rationem hujus hominis. Vide divum Thomam *Quodlib.* 2, a. 4 et *De ente et essentia,* cap. 6.

Sed probatur hanc sententiam esse conformem doctrinae Aristotelis 5 *Metaphysicorum,* textu 8 ubi dividitur substantia pro essentia et pro hypostasi [vel] pro prima substantia. Et in *Praedicamentis* dicit quod prima substantia est quae maxime substat. Hinc sumitur argumentum. Substantia pro essentia constituitur per aliquid positivum intrinsecum, sive in specie, ut humanitas per rationalitatem, sive in genere, ut substantia ut sic, per modum quemdam intrinsecum positivum quem explicamus per circumloquia, scilicet per *esse per se,* id est, non in alio sicut accidens. Ergo pari ratione convenit ut prima substantia constituatur per aliquid positivum intrinsecum, siquidem est maxima substantia. Et hoc est esse per se perfectius quam ipsa essentia; quod nec est in subjecto neque ut pars in toto, neque ut id quo aliquid est in eo quod est, sed est ultimum complementum et terminum naturae substantialis.

Item probatur. Pronomina quibus significatur prima substantia, ut *ego, tu* etc., significant formaliter substantiam, et non negationem aut aliquid extrinsecum.

Praeterea persona divina constituitur per aliquid reale intrinsecum: ergo et persona humana. Probatur. Quia persona uno conceptu formali significat personam omnem in communi: ergo aliquid reale significatur in utraque.

Praeterea theologi concedunt quod persona divina supplet in Christo illud quod persona humana faceret si esset illic. Sed negativum non potest suppleri. Ergo personalitas humana aliquid positivum est et distinctum ab ista natura, alioqui non suppleretur.

Confirmatur. Quia si Christus dimitteret illam naturam modo, tunc resultaret persona alia terminans illam humanitatem. Ergo alia substantia resultaret de novo.

4. — Alia vero tria quae dicit dominus Cajetanus indigent explicatione magis quam probatione quia sequuntur ex dictis.

Quartum enim dictum sic explicatur. Nam si personalitas est realitas et non accidens, manifestum est quod debet reduci ad genus substantiae. Neque intelligendum est quod persona reductive ponatur in genere; sed ipsa personalitas qua intrinsece constituitur persona, sicut rationale, reductive ponitur in genere substantiae, quae constituit hominem intrinsece tamquam differentia.

Quintum dictum explicatur. Nam quantumcumque humanitas sit persona in specie et in singularitate, nisi sit in persona adhuc est terminabilis. V. gr., humanitas in Christo Domino in se singularis est, tamen terminatur actu per personam Verbi. Alias terminaretur per propriam personalitatem. Quod si quis objiciat quod adhuc humanitas quae est in Verbo est terminabilis per aliam personam divinam, respondetur quod quantum est ex se jam omnino terminata est. Quod autem terminari possit per aliam personam divinam provenit ex infinitate personae divinae, non autem ex interminatione naturae.

Sextum vero dictum, scilicet non ut causa, sed ut pure terminus, ponitur ad denotandum quod personalitas non est efficiens causa inquantum terminat, neque formalis sicut forma materiae, sed tantum est terminus. Alias enim, si terminare esset efficere, una persona divina non posset terminare sine alia. Item si esset forma, nulla persona divina posset terminare. Est igitur pure terminus sicut punctus in linea.

Aliqui vero quodammodo dicunt quod pertinet ad genus causae formalis; sicut divina essentia unitur intellectui beatorum in ratione speciei supplens quodammodo vicem causae formalis, non quantum ad inhaerentiam, sed quantum ad unionem objecti cum intellectu. Alii vero dicunt quod reduci potest ad genus causae finalis, sicut terminus motus localis. Sed magis placet nobis modus

dicendi domini Cajetani. Vide Ferrariensem 4 *Contra gentes*, cap. 43, ubi bene explicat quid sit terminare.

5. — At vero contra sententiam domini Cajetani arguitur *primo* sic ex Damasceno lib. 3 *Orthodoxae fidei*, cap. 6, ubi inquit: "Quidquid est inassumptibile, est incurabile." Sed persona est inassumptibilis. Ergo incurabilis. Ergo non est aliquid realiter distinctum personalitas a natura assumpta, alias enim maneret aliqua realitas incurata.

Confirmatur. Nam ibidem dicit Damascenus: "Verbum assumpsit quidquid in nostra natura plantaverat." Sed si personalitas est aliquid reale distinctum; et non est assumpta a Deo: ergo non est plantata.

Respondetur quod Damascenus intelligit de intrinsecis naturae, de corpore et anima et potentiis et eorum proprietatibus, sicut ibidem ait. At vero personalitas non constituit hanc naturam intrinsece, sed hoc suppositum.

6. — *Secundo* arguitur. Si Verbum dimitteret suam humanitatem, statim esset aliquis homo subsistens in illa humanitate absque productione alicujus personalitatis. Ergo personalitas non distinguitur realiter a natura singulari. Confirmatur. Quia propterea aliqui thomistae affirmant similitudinem non distingui tamquam novam entitatem ab albedine, quia ex eo quod alius fiat albus, incipit iste homo albus esse similis illi absque mutatione sui aut productione accidentis. Ergo pari ratione in casu nostro.

Ad hoc respondetur quod, secundum sententiam Cajetani quam nos sequimur, necesse erat tunc in illo casu nova quaedam entitas, quae est personalitas, produceretur. Fortassis tamen non per aliquam novam actionem, non enim videtur qualis esset ista actio, an creatio, an vero generatio; sed solum per simplicem emanationem consequeretur illa entitas distincta a natura singulari. Sicut aqua calida reducitur ad suam frigiditatem per suam formam, et sicut ex separatione partium continui consequuntur duae superficies terminantes actu quantitatem, ita ex separatione Verbi consequeretur terminus ipsius humanitatis quae est personalitas.

Sed rogat aliquis, an possit Deus de potentia absoluta conservare illam humanitatem in existentia absque illa consecutione personalitatis. Respondetur quod pars affirmativa est probabilis multo magis quam illa opinio quae asserit posse per divinam po-

tentiam materiam conservari sine forma. Sed nihilominus respondetur quod, sicut aliqui thomistae dicunt quod propriae passiones distinguuntur a subjecto, tamen non potest conservari unum sine alio, quia non sunt separabiles actu, ita potest dici de humanitate, quod non potest sine proprio supposito existere, nisi Deus per suam personalitatem, quae est infinita, suppleat vicem illius.

7. — *Tertio* arguitur. Petrus est haec materia et haec forma. Haec humanitas est etiam haec materia et haec forma. Ergo Petrus est haec humanitas, vel saltim sequitur quod Petrus est eadem res omnino cum hac humanitate. Confirmatur. Si Petrus addit aliquid intrinsecum supra istam materiam et formam: ergo haec est falsa, Petrus est materia et forma, ubi pars praedicatur de toto.

Respondetur quod illa propositio, Petrus est materia et forma, conceditur in isto casu, id est constat ex materia et forma sicut ex partibus essentialibus naturae humanae, vel in hoc sensu, scilicet subsistit in materia et forma, vel etiam quod Petrus ratione naturae suae est materia et forma. Alioquin est falsa propositio, si sensus est quod Petrus non includit aliam entitatem quam materiam et formam, immo etiam in priori sensu adhuc est impropria locutio.

8. — **Dubium aliud est: an personalitas ista sit idem cum actu essendi, id est cum existentia.**

Dominus Cajetanus in isto loco videtur sentire quod distinguuntur sicut duae entitates in creaturis. Et potest probari hoc, quia personalitas est intrinseca Petro, existentia vero non, sed est primus actus receptus in persona extrinsece; nam ipsa existentia in illa creatura est intrinseca. Item probatur ex divo Thoma q. 17, a. 2 ad 1, ubi dicit quod esse sequitur ad personam sicut habentem esse. Ipsa ergo personalitas est quod persona recipit actum essendi.

At vero Capreolus in 3, d. 5, q. 3 existimat esse eamdem rem. Hanc sequuntur multi thomistae nostri temporis, etiam illi qui tenent opinionem Cajetani de personalitate, scilicet quod est intrinseca personae.

Sed nobis videtur consequenter loquendo dicendum esse quod personalitas distinguitur realiter ab actu essendi sicut ab essentia, et quod ipsa existentia se habet sicut actus utriusque, scilicet

essentiae et personalitatis; personalitatis immediate et primo, deinde essentiae.

Scotus etiam tenet in 3, d. 6, q. 1 quod in humanitate Christi est esse existentiae creatum et non personalitas creata. Sed nihilominus dicimus nos secundo esse probabile satis actum essendi non distingui a personalitate tanta distinctione quanta personalitas ab essentia. Sed sufficit dicere quod distinguuntur sicut quantitas et figura, quae est terminus quantitatis, quae quidem sunt eadem res materialiter in genere rei, sed differunt realiter formaliter. Ita etiam personalitas recipit existentiam per quam est actu. Sed tamen isto modo procedendi etiam dici potest quod personalitas est eadem res cum natura quae terminatur personalitate. Et ita dicunt magister Soto et Victoria.

Sed est argumentum contra sententiam Cajetani, qui dicit personalitatem recipere actum essendi primo et per se, et etiam contra istam sententiam ultimam, quam dicebamus esse probabilem. Arguitur. Anima rationalis existit; et non habet personalitatem: ergo existentia non primo recipitur in persona. Item, ergo existentia plus differt a personalitate quam figura a quantitate.

Ad hoc respondetur quod secundum consequens facilius concedimus, quamvis non convincat. Sed ad primam consequentiam respondetur, distinguo consequentiam. Existentia perfectae naturae, nego consequentiam. Existentia vero partis quae per se... [*charta corrupta*], concedo consequentiam. Tunc enim non per se primo recipitur in personalitate... persona subsistente imperfecte.

9. — Dubium est an Christus secundum quod homo sit persona humana ejusdem rationis cum aliis personis humanis.

Et pro parte negativa arguitur. Persona humana in nobis est aliquid creatum; in Christo est aliquid increatum: ergo non est persona univoce nobiscum.

Secundo. Personalitas Petri causatur ex principiis naturae humanae; in Christo non causatur ex materia et forma: ergo non est ejusdem etc. Major et minor sunt divi Thomae q. 3, a. 7 ad 1 et q. 16, a. ultimo et ad 1.

10. — Ad hoc respondetur primo quod persona Christi in ratione personae simpliciter loquendo non est ejusdem rationis cum persona Petri. Secundo dico quod in ratione personae humanae

ejusdem rationis est, quia natura humana est ejusdem rationis in Christo et in Petro; v. gr., triangulus aureus et triangulus aeneus sunt ejusdem rationis singularis sub specie trianguli, quia est impertinens ad singulare trianguli quod sit aureus vel ligneus vel aeneus. Item etiam persona humana dicit aliquid subsistens in natura humana; sive illud sit increatum sive creatum nihil refert. Ita videtur sentire divus Thomas supra, q. 2, a. 3 ad 3. Ita docet Cajetanus in isto loco in solutione ad 2 Scoti. Et per hoc patet ad primum argumentum.

Ad secundum respondetur quod probat primum dictum nostrum. Nota tamen quod personalitas dicitur causari ex principiis naturae humanae, non intrinsece quasi composita ex illis, sed eo modo quo ex principiis propriis causatur propria passio, quae tamen est alia res ab ipsis principiis naturae. Itaque per quamdam simplicem emanationem consequitur ipsa personalitas a natura sicut terminus et complementum ipsius naturae.

Et si quis objiciat: Sequitur quod natura prius est quam personalitas, si personalitas sequitur naturam. Ad hoc distinguo consequens. Ut quo, prius est natura ad recipiendum esse; at vero ut quod recipit, prius simpliciter est persona et personalitas per quam consequitur persona, hoc est, quod personalitas non existeret nisi terminando naturam, et natura esse non posset nisi terminata a personalitate. Intelligimus, naturaliter loquendo.

11. — Hinc sequitur quod, quamvis personalitas ut sic non habet rationem causae formalis, tamen talis personalitas, scilicet creata et imperfecta, quodammodo est causa formalis subsistentis naturae perficiendo illam, quia recipitur in ipsa natura tamquam aliquid imperfectum ab illa dependens. Et natura ipsa quodammodo est causa efficiens illius personalitatis per simplicem emanationem, sine nova mutatione.

Verbum autem divinum habet primum respectu humanitatis, scilicet terminare dependentiam humanitatis et illam perficere. Secundum vero non potest ei convenire, et ideo nullo modo est causa formalis. Hinc sequitur quod non potest divina natura suppositari in persona creata, quia divina natura non est terminabilis, et perficeretur per aliquid creatum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum persona divina assumpserit hominem

Conclusio est: Non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem.

Circa hoc art. nota quod frequenter reperitur iste modus loquendo, Filius Dei suscepit hominem, assumpsit hominem. Item assumptus est homo, susceptus homo. Apud Augustinum, v. gr. super Psalmo 4 et 29 et in lib. *De praedestinatione sanctorum*, cap. 15, et lib. 9 *De civitate,* cap. 17 et 21 et passim alias. Item in concilio Toletano sexto in principio habetur similis locutio: "Tota Trinitas operata est suscepti hominis formationem" (1). Et in concilio Ephesino primo, can. 8, et ibidem epistola ad Nestorium, et in illo hymno Ecclesiae: "Tu ad liberandum suscepturus hominem" etc. Has locutiones divus Anselmus lib. *De incarnatione Verbi,* cap. 5, explicat ita ut homo pro natura hominis accipiatur, vel explicare possumus sicut divus Thomas explicat ad primum argumentum.

Aliqui viri docti, ut magister Soto, explicabant istas locutiones eo modo quo solemus dicere quod praetor assumit personam regis, dives assumit personam pauperis, quia se gerit ut rex, gerit se ut pauper. Ita Filius Dei assumpsit hominem non solum quia univit sibi humanam naturam hypostatice, sed quia revera se gessit ut verus homo mortalis et passibilis, nam vere languores nostros ipse tulit. Item etiam aliquando hujusmodi locutiones possunt explicari ut homo accipiatur pro toto humano genere. Et tunc erit sensus quod gessit curam totius humani generis factus homo, juxta illud ad Rom. 14 (v. 3): *Deus enim illum assumpsit,* et Luc. 1 (v. 54): *Suscepit Israelem puerum suum.* Sed tamen quia plurima testimonia expresse loquuntur de assumptione, quae terminatur ad hypostasim, ideo neccesaria est explicatio divi Thomae ad primum.

---

(1) Mansi, 10, 662.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis

Conclusio est negativa. Et de facto ista conclusio est catholica secundum communem consensum totius Ecclesiae, quae confitetur unicum corpus et unicam animam. Et etiam rationes divi Thomae ostendunt quod non potest stare cum veritate fidei quod Filius Dei assumpserit naturam abstractam.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis

Conclusio est negativa. Et de facto est certa secundum fidem. Probatur, quia omnes in Adam peccavimus. Item quia multi homines condemnabuntur.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae

Conclusio est affirmativa [et certa secundum fidem], ut patet ex analogia enarrata Lucae 3 (v. 38).

Sed objicies quia illud dixit evangelista, *ut putabatur filius Joseph.* Sed respondetur quod beata Virgo erat ex eadem stirpe cum Joseph, et enarrata est genealogia secundum morem judaeorum per lineam virilem. Item etiam probatur conclusio, quia secundum fidem est certum quod Christus est filius naturalis Virginis. Ipsa autem erat filia Adae. Ergo. Ceterum de concordantia evangelistae genealogiae quae refertur a Luca et a Matthaeo tractabitur q. 31, a. 3.

QUAESTIO QUINTA

De assumptione partium humanae naturae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Filius Dei assumpserit verum corpus

Conclusio est affirmativa. Et est definita cap. *Firmiter,* de summa Trinitate et fide catholica. Item etiam in concilio Nicaeno et Ephesino primo, cap. ultimo, et in epistola ad Nestorium. Fuit enim haeresis manichaeorum asserentium Christi corpus non fuisse verum, contra quos scribit Augustinus lib. *De haeresibus,* cap. 46, et divus Thomas lib. 4 *Contra gentes,* cap. 29. Castro *De haeresibus,* haeresi 2, verbo *Christus.*

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus habuerit corpus carnale sive terrestre.

1. — **Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem.** Fuit enim error Valentini asserentis quod corpus Christi erat caeleste. Qui error damnatur in conciliis supra art. 1 citatis.

2. — **Dubium est an sit certum secundum fidem sanguinem unitum fuisse divinitati in persona Verbi sicut et caro.**

3. — Et arguitur *primo pro parte negativa.* Sanguis non est pars humanae naturae, quae informatur anima: ergo non est assumptus etc. Antecedens est sententia probabilis quam tenet Durandus in 4, d. 10, q. 1 et Capreolus q. 2 ad 4 arg. contra primam conclusionem. Et probatur consequentia, quia Filius Dei tantum assumpsit ea quae sunt intrinseca humanae naturae.

4. — *Secundo* ex illa maxima, Filius Dei quod semel assumpsit nunquam dimisit. Sed effudit sanguinem in circumcisione, similiter etiam et in cruce. Ergo non assumpserat illum neque univerat sibi in persona.

5. — *Tertio*. Alii humores, scilicet phlegma et bilis et atrabilis non sunt uniti divinitati: ergo neque sanguis.

6. — Durandus ubi supra asserit quod sanguis non est unitus Verbo Dei hypostatice, propter primum argumentum factum. Capreolus vero d. 11, q. 1 ad arg. contra 2 conclu. tenet expresse quod fuit unitus sanguis divinitati, etiamsi non informetur anima rationali neque sit actu pars. Eamdem sententiam tenet magister Soto in 4, d. 44, q. 1, a. 3. At vero dominus Cajetanus hoc in loco asserit sanguinem esse partem animatam actu et unitam Verbo Dei.

Et si quis objiciat quod sanguis est ultimum alimentum et quod non est pars, ut docet Aristoteles lib. 2 *De partibus animalium*, cap. 4 et alias saepe, et divus Thomas 3 p., q. 31, a. 5 ad 1 inquit caro et ossa sunt actu pars; sanguis non est actu pars, sed potentia solum: respondet dominus Cajetanus ex eodem divo Thoma in 4, d. 44, q. 1, quod partes humani corporis sunt in duplici differentia. Quaedam sunt ita actu partes, quod in alias partes non sunt transmutabiles, v. gr. caro, ossa, pes, manus etc. Quaedam ita sunt actu partes, quod sunt in potentia ad alias partes, ut v. gr. quatuor humores. Et de hujusmodi partibus, quia partim sunt in actu, partim in potentia, diversa dicuntur a philosophis.

7. — Pro [solutione] hujus dubii sit **prima conclusio:** *Sanguis Christi unitus fuit divinitati in persona Verbi, sicut et caro, cujus oppositum est error in fide.* Probatur. Primo ex Clemente sexto in extravagante *Unigenitus*, de poenitentiis et remissionibus: "Una gutta sanguinis sufficiebat ad redemptionem propter unionem ad Verbum Dei." Item idem Clemens consultus de hac quaestione, eo quod quidam concionator Barchinonae asseruerat publice non esse unitum Verbo, definivit esse unitum Verbo. Hoc patet ex *Directorio inquisitorum*, tract. 58, q. 10; et Silvester in *Rosa aurea* q. 30, tract. 3 inquit definitam esse istam veritatem a duobus pontificibus (1).

---

(1) Silvester Prierias, *Rosa aurea*, tract. 3. q. 30, ed. Venetiis, 1524 (fol. 423 ss.).

Et possumus confirmare hoc ex divina scriptura I Petri (1, 18-19) : *Non corruptibilibus..., sed pretioso sanguine.* Ergo si sanguis non fuisset unitus divinitati, corruptibilibus essemus redempti, nec tanti sanguis aestimaretur. Confirmatur. Quia passim in sacra scriptura attribuitur nostra redemptio pretioso sanguini Filii Dei, juxta illud (Apoc. 1) : *Redemisti nos Domine in sanguine tuo.* Et illud: *Qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum.*

Item non est minoris venerationis calix consecratus quam corpus Christi sub speciebus panis, etiamsi in triduo consecraretur calix. Probatur ex illo I ad Cor. 11 (vv. 28-29) : *Probet autem seipsum homo... Qui manducat et bibit* etc. At vero si sanguis ipse non esset unitus divinitati, esset adorandus sicuti vestis Christi.

8. — Secunda conclusio: *Non est haereticum asserere quod sanguis non informatur anima in Christo Domino.* Probatur. Quia versatur in opinione inter philosophos an sanguis humanus informetur anima rationali. At vero secundum fidem satis est ponere Christum esse hominem perfectum in humana natura sicut alii homines. Ergo. Et denique quia viri catholici ita opinantur. Neque ex ista opinione sequitur quod Verbum divinum assumpserit simpliciter loquendo duas naturas substantiales, quia sanguis non est natura perfecta, sed est in via ad naturam perfectam. Quemadmodum homo non generat duo animalia, licet generetur embrio et postea homo, quia embrio est in via ad perfectam generationem hominis.

Item non sequitur quod assumpsit omnem sanguinem vel eum qui nondum pervenit ad venas, quia ille non est necessarius per se ad consistentiam et corpulentiam hominis.

9. — Tertia conclusio: *Opinio quae asserit sanguinem esse animatum non dissonat a doctrina Aristotelis, et multum consonat cum mysterio incarnationis.* Probatur. Nam Aristoteles lib. 1 *De historia animalium,* cap. 19 inquit sanguis qui est in venis movetur, et quandi vivit animal animatur sanguis ipse (1). Praeterea quod attinet ad mysterium incarnationis probatur. Quia non videtur necessarium ut uniretur Verbo divino in persona, nisi animaretur anima rationali et nonnisi esset pars humanae naturae. Item quorsum resumeretur in resurrectione sanguis, si tantum est pars in potentia? Quia tunc jam non ultra nutrienda erat caro ex illo

(1) Aristot., *De animalibus historia,* lib. 3, cap. 19. Didot, 3, 51.

sanguine. Sed de ista resumptione sanguinis dicemus q. 54, a. 2 ad 3.

Nota tamen quod ista opinio est intelligenda de sanguine jam consistenti in venis et aliis partibus intra carnem in quibus est quidam succus sanguineus, quia sanguis qui adhuc est in decoctione hepatis, non est animatus, et fortassis non animatur quousque pervenit ad cor per venam ubi purificatur.

10. — Ad primum argumentum respondetur primo negando antecedens. Secundo negando consequentiam, quia sanguis pertinet ad consistentiam et corpulentiam humani corporis, et propterea fuit unitus divinitati. Et Durandus erravit in hoc quod concessit antecedens et consequentiam. Nec tamen ejus error fuit haeresis, quia non viderat definitiones Ecclesiae; sicut etiam Abulensis in *Paradoxa* 2, cap. 43 tenet quod sanguis neque est pars humanae naturae neque fuit unitus divinitati.

11. — Ad *secundum* respondetur quod illa maxima, quod semel assumpsit etc., intelligenda est de corpore et anima, quae sunt idem cum humanitate, et de partibus necessariis tum ad integritatem humanae naturae, tum etiam ad pulchritudinem. Sed tamen de partibus secundum speciem partium, v. gr. ungues, nunquam dimisit, etiamsi scinderet illas aliquando. Quin potius pertinebat ad veritatem humani corporis in Christo Domino ut nutriretur, et partes materiales consumerentur calore naturali.

Ad minorem vero argumenti respondetur: primo, quod sanguis qui effusus est in circumcisione forte non fuit separatus a divinitate, et quod postea fuit resumptus in resurrectione, sicut et praeputium. Secundo respondetur quod illum parum sanguinem permisit corrumpi, sicut etiam aliquos capillos, quia ista non fuerunt opus ad integritatem et pulchritudinem resurgentis Christi. Sed tamen sanguinem quem effudit in passione, sive mortuus, sive vivus, resumpsit et non fuit separatus ille sanguis a Verbo divino.

12. — Ad *tertium* respondetur quod non ita expresse definitum est de aliis humoribus sicut de sanguine, et ideo non est de fide. Sed tamen tam illi qui tenent opinionem quod sanguis non informatur anima, quam etiam illi qui affirmant non esse animatum, consequenter debent concedere quod alii humores sunt etiam uniti, quia omnes quatuor pertinent vel ad consistentiam vel ad veritatem humanae naturae. Sed fortassis non est facta mentio de aliis

humoribus praeter sanguinem, quia alii non sunt seorsum separati a sanguinis substantia, nisi in illis locis ubi gignuntur, v. gr., bilis juxta fel, et atrabilis in liene; similiter et phlegma erit in pulmonibus et in capite, in quibus locis non existimamus humores esse animatos neque pertinere ad consistentiam humani corporis, sed sunt necessarii ut vegetetur. Quidam vero sunt excrementa naturae. Ex quo sequitur quod tales humores non resumentur in resurrectione, sicut neque excrementa vel urina, sed erit sanguis purissimus et succus compositus ex qualitatibus quatuor humorum in carne.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Filius Dei animam assumpserit

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Filius Dei assumpserit mentem humanam sive intellectum

Conclusio est affirmativa.

Vide de istis articulis dominum Cajetanum bene explicantem.

QUAESTIO SEXTA

De ordine assumptionis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima

Prima conclusio: Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima secundum ordinem temporis.

Secunda conclusio: Assumpsit carnem mediante anima secundum ordinem dignitatis.

Tertia conclusio: Assumpsit carnem mediante anima secundum ordinem causalitatis.

De materia hujus quaest. tractat Magister in 3, d. 2, et ibi doctores.

Contra tertiam conclusionem arguit Durandus in 3, d. 2, q. 2: Si in assumptione esset ordo prioritatis naturae, esset ex parte assumptionis, aut ex parte assumptorum. Non primum, quia assumptio est unica, et unius ad seipsum non est ordo prioritatis; neque secundum, quia assumpta uniuntur Verbo Dei quatenus sunt unum, v. gr., corpus et anima uniuntur Verbo ut sunt una humanitas. Ergo nullus est ordo prioritatis naturae in ista assumptione.

Pro solutione hujus nota quod tertia conclusio divi Thomae non est ita intelligenda, ut caro uniatur Verbo mediante anima, taliter quod Verbum non manserit unitum carni immediate et sine dependentia simpliciter ab unione ad animam. Mansit enim ita unitum et sine aliqua dependentia. Et patet hoc; nam alias in morte Christi quando separata est anima, non maneret corpus unitum Verbo

Dei nisi de novo uniretur, si unio carnis intrinsece et absolute penderet ex unione animae. Sed est sensus divi Thomae qui in solutione ad 3 ponitur, scilicet quantum ad fieri ex parte congruitatis et aptitudinis caro est assumptibilis quia est caro animata anima rationali. Loquimur autem de assumptibili sicut divus Thomas q. 4, a. 1.

Unde ad argumentum Durandi respondetur quod ex parte assumptorum est ordo. Quia licet utraque pars uniatur Verbo quatenus faciunt et constituunt unam humanitatem, tamen utraque secundum se unitur et unita manet. Sed altera per se est pars humanitatis, scilicet anima, altera vero est pars humanitatis quia informatur anima rationali. Et hinc est ordo in assumptione inter istas partes, non dependentiae simpliciter in facto esse, sed congruentiae quantum ad fieri, ut scilicet caro propter animam sit assumptibilis et assumatur. Et hunc ordinem ponit Magister Sent. ubi supra et Augustinus epistola 3 ad Volusianum et Damascenus lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 6, et denique omnes doctores ponunt aliquem ordinem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu

Conclusio: quod Filius Dei dicitur assumpsisse animam mediante intellectu propter ordinem dignitatis et causalitatis secundum congruentiam.

Pro explicatione hujus art. nota quod in homine est tantum una anima secundum substantiam et essentiam, ut in 1 p., q. 76, a. 3 definitur. Sed tamen eadem anima informat corpus et vivificat et est principium operationum vitalium quae exercentur corpore, v. gr. sentiendi et appetendi. Et secundum haec officia proprie denominatur anima ab animando. At vero quia eadem intelligit et vult intellectione et voluntate quae non exercentur corpore, dicitur mens sive intellectus et spiritus.

Dico ergo quod sensus conclusionis potest esse duplex. Alter quod eadem anima secundum substantiam sit medium respectu sui secundum dignitatem et congruentiam, quatenus est spiritus

et mens, ut assumatur quatenus est sensitiva et vegetativa. Alter sensus esse potest ut ipsae potentiae, quae sunt accidentia propria ejusdem animae, ita se habeant, quod quaedam sint medium secundum congruentiam et dignitatem ut alia assumantur; v. gr., intellectus et voluntas sint medium ut assumantur appetitus sensitivus concupiscibilis et irascibilis. Sed tamen prior sensus magis nobis placet. Et ratio est quia ipsae potentiae non sunt assumptae ut id quod assumitur, sicut corpus et sicut anima; sed sunt in subjecto creato vel anima,vel in corpore quae assumuntur. Volumus dicere quod si Verbum dimitteret animam, non maneret unitum intellectui, sicut maneret unitum corpori, si solam animam dimitteret, absque nova alia unione ad corpus.

Quod si quis objiciat quod divus Thomas dicit in solutione ad primum, "etsi intellectus non sit [aliud] ab anima secundum essentiam, sed ab aliis partibus": respondetur quod divus Thomas illud non affirmat, sed negat consequentiam, quamvis hoc esset verum. Nam expresse in 1 p., q. 77, a. 1 docet potentias animae distingui ab anima. Deinde etiamsi objiciatur quod dicit divus Thomas ad 3, quod "anima inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae", respondetur quod non inquit simpliciter non accipitur pro essentia animae, sed addidit, "quae est omnibus potentiis communis", id est quatenus est communis omnibus potentiis. Verum est tamen quod eo modo quo uniuntur accidentia et potentiae animae et corporis Verbo divino, scilicet quia sunt in subjecto quod unitur secundum se Verbo, ita etiam est suus ordo inter ipsa accidentia proportionabiliter secundum dignitatem et congruentiam. Et propterea uterque sensus colligitur ex doctrina divi Thomae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro

Conclusio est negativa et est certa secundum fidem.

Nota quod Origines dupliciter erravit. Primo in eo quod asseruit omnes animas ab initio fuisse creatas, lib. 1 *Peri archon,* cap. 7 et lib. 2, cap. 2, 3 et 8. Secundo erravit in particulari de

anima Christi lib. 2, cap. 6, ubi dixit quod "illa anima de qua Christus dixit, *Nemo aufert a me animam meam,* ab initio creaturae fuit Verbo inseparabiliter et indissolubiliter unita" (1). Sed prior error condemnatur in concilio Bracarensi primo et in epistola Leonis papae 91, cap. 10. De qua re vide divum Thomam lib. 2 *Contra gentes* cap. 83 et 84 et in 1 p., q. 118, a. 3. Secundus autem error condemnatur in epistola 11 Leonis Papae.

Praeterea nota quod ex doctrina divi Thomae in hoc art. colligitur quod subsistentia convenit animae, et non solum existentia, sed quaedam personalitas imperfecta. Item quod ipsa subsistentia realiter ab essentia animae distinguitur. Ait enim divus Thomas quod corrumperetur subsistentia ut anima uniretur Verbo.

Circa solutionem ad 3 nota quod idem potuisset Paulus dicere de caritate et spe et poenitentia quod dixit de fide. Sed quia fides est primus motus in justificatione, ideo per fidem cetera intelliguntur.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita

Conclusio est negativa et certa secundum fidem, ut patet in concilio sexto Constantinopolitano, act. 11, in confessione Sophronii quae acceptata est a concilio act. 13. Definitio est haec: "Simul quippe caro, simul Verbi Dei caro, simul animata anima rationali" (2). Item probatur ex communi conceptione fidelium. Vide Damascenum lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 2. Divus Ambrosius dicit in lib. *De incarnatione,* cap. 6, quod fuit error quorumdam asserentium corpus Christi ab aeterno fuisse unitum Verbo. Ceterum de ordine conceptionis Christi in ventre matris infra q. 33 disputat divus Thomas.

---

(1) ORIGENES, *Peri archon,* lib. 2, cap. 6, n. 3. M. 11, 211.
(2) MANSI, 11, 474.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus

Prima conclusio: Ex parte intentionis agentis Filius Dei assumpsit partes mediante toto, id est prius natura assumpsit totum et propterea assumpsit partes.

Secunda conclusio: Ex parte executionis operis et ex parte materiae Filius Dei assumpsit totam humanitatem mediantibus partibus.

Circa istas conclusiones nota quod simpliciter loquendo et sine addito melius dicitur et proprius quod Filius Dei assumpsit partes mediante humanitate quam e converso. Quemadmodum simpliciter loquendo assumpsit carnem mediante anima, quia caro non erat assumptibilis nisi ratione animae cui unitur. Item partes humanitatis non sunt assumptibiles secundum congruitatem, nisi quatenus faciunt unam perfectam naturam vel humanitatem.

Unde colligitur solutio cujusdam argumenti Scoti d. 2, q. 2 qui tenet contra secundam conclusionem divi Thomae, quia via executionis prius assumitur tota humanitas quam partes. Argumentum est: Si humanitas Christi relinqueretur suae naturae ut subsisteret in propria personalitate creata, tunc prius subsisteret tota humanitas per personalitatem suppositi quam partes illius. Ergo etiam nunc prius subsistit tota humanitas in Verbo divino quam partes illius. Probatur consequentia. Quia Verbum communicat suam personalitatem humanae naturae et partibus illius secundum illum ordinem quo suppositum creatum communicaret illis subsistentiam.

Ad quod argumentum respondetur quod simpliciter loquendo totum existit prius quam partes. Et ita prius communicatur simpliciter loquendo existentia Verbi toti naturae humanae quam partibus. Unde ad argumentum concedimus totum simpliciter loquendo sine addito; sed in secunda conclusione non loquitur divus Thomas nisi de prioritate causae materialis. Partes enim sunt veluti causa materialis respectu totius, et totum est veluti causa formalis respectu partium. Quemadmodum concedimus quod par-

tes prius sunt componentes quam totum componatur, et tamen non concedimus quod simpliciter sunt prius natura quam totum; ita concedimus quod partes humanitatis in Christo prius natura assumuntur in genere causae materialis via executionis quam tota humanitas, sed tamen non prius simpliciter assumuntur partes.

Durandus vero in 3, d. 2, q. 2 negat istos ordines assumptionis. Sed tamen fallitur omnino, ut diximus art. 1.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia

1. — **Prima conclusio: Humana natura non est assumpta mediante gratia unionis neque mediante gratia habituali.**

Secunda conclusio: Si gratia accipiatur pro gratuita Dei voluntate, unio sive assumptio humanitatis facta est per gratiam non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem et principalem.

Nota pro his quae dicta sunt q. 2, a. 9 quomodo divus Thomas asserit in hoc art. expresse quod gratia unionis est ipsum esse personale. Unde colligitur quod est aliquid increatum. Nihilominus aliquando ratione relationis vel fundamenti proximi, scilicet mutatio in creatura, dicitur gratia facta.

2. — **Circa secundam conclusionem dubium est** quod rejecimus in hunc locum ex art. 10, quaest. 2: **an haec assumptio sive unio humanitatis ad Verbum sit facta mediante gratia habituali.**

Gabriel in 3, d. 1, q. 1, qui etiam refert in suam sententiam Occam et Aureolum, tenet partem affirmativam; et inquit quod ille habitus gratiae est veluti glutinum quo duae tabulae copulantur, et talis habitus appellatur gratia unionis. Fundamentum hujus sententiae est quia ipsi negant in creaturis esse relationes reales; sed opinantur quidquid est reale in creaturis esse absolutum. Et quia non ponunt unionem in humanitate quae sit relatio realis, ponunt habitum absolutum qui sit gratia unionis. Item etiam quia sancti dicunt quod haec unio est facta per gratiam. Divus Augustinus 13 *De Trinitate,* cap. 19 dicit inter omnia quae Deus fecit, ista fuit summa gratia, ut ad se sumeret humanitatem (1).

(1) S. Augustinus, *De Trinitate,* lib. 13, cap. 19. ML, 42, 1.033.

3. — Sed tamen haec opinio Gabrielis est plus quam falsa. Probatur. Haec unio fuit substantialis secundum fidem: ergo medium unionis non est accidens aliquod. Probatur sequela. Quia alias humana natura per accidens uniretur Verbo Dei.

Confirmatur. Accidens non unitur immediate Verbo divino, scilicet ille habitus quem iste ponit. Ergo non est sicut glutinum. Patet consequentia quia glutinum utrique parti unitur immediate. Antecedens probatur. Quia non unitur Verbo ut subjecto immediato, neque immediate unitur ad hypostasim, quia isto modo Verbum divinum terminaret dependentiam illius habitus primo quantum ad existentiam quam humanitatem. Ex quo rursus sequeretur quod jam accidens illud nullam haberet dependentiam a subjecto quod est humanitas. Item si accidens immediate potest uniri Verbo ad hypostasim, multo magis humanitas quae est substantia.

Secundo confirmatur. In unione formae substantialis ad materiam primam non mediat aliquod accidens, id est materia non est disposita per aliqua accidentia ad recipiendum esse substantiale a forma. Non dicimus modo respectu formae substantialis talis speciei, nam ad hoc requiritur dispositio talis. Sed unio ista ad Verbum est substantialis. Ergo immediate substantia unitur substantiae, scilicet humanitas personae Verbi.

Denique fundamentum hujus opinionis est falsum aperte et contra communem sententiam. Secundum vero fundamentum nihil probat, quia illa maxima gratia fuit quaedam communicatio personalis Verbi ipsi humanitati; non fuit aliquis habitus. Item possunt explicari dicta sanctorum, juxta secundam conclusionem divi Thomae, ut intelligantur de gratia pro gratuita Dei voluntate.

4. — Altera opinio est Alexandri Halensis 3 p., q. 7, memb. 2, a. 1 et q. 12, memb. 1 ubi inquit quod unio ad Verbum fit per gratiam habitualem dispositive. Quae gratia quatenus facit animam gratam, dicitur gratia gratum faciens; sed quatenus est dispositio ad istam unionem, dicitur gratia unionis; quatenus vero inde ad nos derivatur, vocatur gratia capitis.

Arguitur *primo* pro ista sententia. Humanitas de se non est sufficienter disposita ut assumatur: ergo necessaria est aliqua dispositio.

Secundo nam alias sequeretur quod non posset assignari ratio quare potius Filius Dei istam humanitatem assumpsit quam aliam.

Tertio. Ut homo uniatur Deo sicut filius adoptivus, opus est gratia habitualis. Similiter ut divina essentia uniatur intellectui beato necessaria est dispositio luminis gloriae. Ergo similiter erit necessaria dispositio ut haec humanitas uniatur Verbo.

Quarto, ex Augustino lib. *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15. "Ea gratia unusquisque nostrum factus est ab initio suae fidei christianus qua gratia ille homo factus est Christus" (1). Sed nos per gratiam habitualem facti sumus christiani. Ergo etiam ille homo etc.

5. — Ista opinio parum differt a praecedenti. Unde eisdem fere argumentis potest refelli, et ex his quae in q. 7, a. 11 dicturi sumus, ubi docet divus Thomas quod gratia habitualis se habet ad gratiam unionis sicut propria passio respectu subjecti. Sed risibilitas non est dispositio ad unionem animae cum corpore. Ergo nec gratia habitualis est dispositio unionis Verbi ad humanitatem. Item ex illo Joan. 1 (v. 14) : *Vidimus gloriam ejus* etc. quod divus Thomas explicat in articulo.

Quod si aliquis objiciat quod, quemadmodum calor est passio ignis quae consequitur formam unitam materiae, et nihilominus est dispositio materiae ut forma ignis uniatur et conservetur in illa materia, ita etiam gratia poterit esse dispositio unionis, quamvis consequatur ex illa unione. Respondetur quod omnia quae consequuntur formam disponunt materiam ad forman recipiendam aut retinendam, nisi sint qualitates passibiles. Visus autem et gustus consequuntur formam animalis, et tamen non sunt dispositiones, sed sunt potentiae operativae. Ita etiam gratia habitualis et virtutes consequuntur unionem Verbi ad humanitatem et non sunt dispositiones.

Si quis autem rursus objiciat quod saltim videtur concedendum quod habitus gratiae et virtutes sunt convenientes dispositiones talis animae quae existit per Verbum Dei: respondetur quod non negamus hoc, nam illi habitus dispositiones animae sunt. Sed negamus esse dispositiones ad unionem, sed tantum ad operationes animae.

Unde ad *primum* argumentum Alexandri negatur consequentia, quia ratio hujusmodi facti est potentia facientis, et non dispositio

(1) S. Augustin., *De praedest. Sanctorum,* cap. 15, ML, 44, 982.

humanitatis ad illam unionem, sed sola capacitas et aptitudo ut assumatur secundum congruitatem.

Ad *secundum* argumentum concedimus totum. Nam praeter divinam voluntatem, non possumus assignare aliam rationem quare Deus assumpsit istam humanitatem.

Ad *tertium* respondetur negando consequentiam, quia filius adoptivus ut sic elevatur ad operationem. Similiter visio beatifica est operatio; quare necessaria est dispositio potentiae. Sed tamen assumptio humanitatis est ad subsistentiam et hypostasim, quare non est eadem ratio.

Ad *Augustinum* respondetur quod, sicut in Christo non praecesserunt merita ut esset Christus, sed sola gratuita voluntas, ita neque in nobis praecedunt aliqua merita ut justificemur aut suscipiamus fidem, sed ex gratuita Dei voluntate efficimur tales.

QUAESTIO SEPTIMA

De gratia Christi secundum quod est singularis homo

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis

Conclusio est affirmativa.

De materia hujus quaest. agit Magister in 3, d. 13 et ibi doctores.

Dubitatur in hoc art. **utrum conclusio divi Thomae sit certa secundum fidem.**

Respondetur et nota quod gratia dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se, ut est quaedam qualitas et habitus. Alio modo secundum effectum formalem, scilicet quatenus facit hominem gratum et acceptum ad gloriam.

Dico primo quod potuit Deus assumere sine gratia animam utroque modo. Probatur. Quia de potentia absoluta potuit assumere aliam naturam irrationalem: ergo similiter potuit assumere naturam rationalem, non communicando illi cognitionem supernaturalem.

Secundo dico quod si gratia accipiatur prout est qualitas quaedam aut habitus distincta ab essentia animae, non est certum secundum fidem fuisset in anima Christi, sed tamen esset temerarium id negare. Probatur. Primum quia adhuc non est aliqua expressa definitio quod gratia et virtutes in nobis sint qualitates et habitus distincti, de qua re 1. 2, q. 63 disputatur. Ergo neque in Christo, quia non est in illo specialis ratio secundum fidem ut ponantur hujusmodi habitus. Quod sit temerarium probatur, quia

temerarium est negare in nobis esse habitus infusos: ergo etiam in anima Christi erit temerarium negare, quia de plenitudine ejus nos omnes accepimus.

Tertio dico quod secundum fidem est certum quod, etiamsi ipse habitus non sit in anima Christi, est tamen effectus ille quem praestaret habitus, scilicet quod anima Christi est grata et accepta ad gloriam. Probatur ex illo Esaiae 11 (v. 2): *Requiescet super eum spiritus Domini* etc. Et etiam Joan.: *Vidimus gloriam ejus* etc. Et Joan. 10 (v. 36): *Quem Pater sanctificavit* etc. Item, *Hic est Filius meus dilectus* (Luc. 9, 35). Probatur ratione. Anima Christi est beata et videt Deum ab initio suae creationis secundum fidem, ut dicemus q. 34. Ergo erat accepta ad gloriam. Item etiam Christus secundum quod homo obediebat et orabat et multa alia [faciebat] quibus operationibus Deo placebat. Ergo anima erat grata Deo. Patet consequentia, quia istae operationes erant animae.

Sed arguitur contra hoc. Effectus formalis non potest esse sine forma, ut album non potest esse sine albedine. Ergo anima Christi non potuit habere effectum quem praestaret gratia habitualis sine ipsa gratia.

Respondetur quod effectus formalis absolutus non potest esse sine ipsa forma absoluta. Sed tamen aliquis effectus qui est respectivus potest sine forma absoluta esse, ut v. g. potest Petrus esse gratus regi propter aliquod opus quod fecit sine aliqua qualitate absoluta quae in illo sit. Unde per potentiam Dei absolutam fieri potest ut aliqua anima sit grata Deo et accepta ad gloriam absque aliqua qualitate infusa. An vero fuerit Christo necessaria gratia habitualis ad meritum, dicemus a. 13 hujus quaest.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerint virtutes

Conclusio est: Christus habuit omnes virtutes.

Conclusio divi Thomae intelligenda est de virtutibus quae non repugnant statui animae beatae Christi et dignitati hypostasis Verbi Dei, v. gr., fides et spes non fuerunt in illo, poenitentia et continentia. Sic igitur intellecta est expresse de fide quantum ad

actus aliquarum virtutum. Nam fuit obedientia, *Factus obediens usque ad mortem;* et temperantia: jejunavit quadraginta diebus; misericordia et humilitas et mansuetudo: *Discite a me* etc. Item ex illo Esaiae 1 (v. 2): *Requiescet super eum spiritus Domini.* At vero quantum ad habitus virtutum ut sunt quaedam qualitates, non est ita expresse de fide, sed esset temerarium quantum ad caritatem, sicut dictum est de gratia. Nam quod aliae virtutes morales non sint habitus, non est temerarium dicere. Multi enim opinantur quod sufficit habitus caritatis cum virtutibus adquisitis moralibus.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo fuerit fides

Conclusio est negativa et certa secundum fidem quantum ad actum fidei. Sed tamen quantum ad habitum non est certum secundum catholicam veritatem quod in Christo et in beatis non sit habitus fidei. Nam Durandus in 3, d. 24, q. 1 et Paludanus q. 2 tenent quod est probabile quod secundum habitum fuit in Christo fides.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo fuerit spes

Prima conclusio: Simpliciter loquendo spes virtus theologica non fuit in Christo. Haec conclusio colligitur ex art. et ex solutione ad 1.

Secunda conclusio: Christus Dominus habuit spem respectu alioquorum quae non erat adeptus.

Nota quod prima conclusio est certa secundum fidem quantum ad hoc quod non sperabat gloriam animae. Probatur, quia secundum fidem certum est quod illa anima fuit beata a principio suae creationis: ergo non sperabat.

Praeterea nota quod actus ille sperandi qui erat in Christo, scilicet gloriam corporis, non proficiscebatur ab habitu spei, tum quia non erat circa difficile, habita jam gloria animae quam habebat Christus, tum etiam quia habitus spei virtutis theologicae repugnat visioni.

Et si quis objiciat: sequitur quod ille actus erat imperfectus, siquidem non proficiscebatur ab aliquo habitu: negatur sequela, quia proficiscitur a possessione objecti spei, quae est aliquid majus quam habitus spei. In nobis autem viatoribus actus sperandi gloriam corporis pertinet ad virtutem theologicam spei; secundario tamen, eo quod nondum habetur gloria animae quae per se primo speratur a nobis. Unde etiam adhuc nobis valde arduum est pervenire ad resurrectionem gloriosam corporis. Secus autem est in beatis. Quoniam illi habent jam beatitudinem animae, spectant gloriam corporis, non per spem virtutem theologicam quae repugnat visioni. Ceterum vide dominum Cajetanum de hac difficultate.

Circa solutionem ad primum nota quod Psalmus ille [sc. 30] qui de Christo est scriptus, potest explicari secundum regulam Augustini lib. 3 *De doctrina christiana*, cap. 30, vel de capite et membris, ita ut loquatur Christus quasi persona mystica, quaedam pro capite qui est Christus, et quaedam de membris qui sumus nos verificentur, quaedam etiam de capite et membris poterunt explicari indifferenter. Et ita spes pro virtute theologica accipi potest cum dicitur: *In Te Domine speravi,* dummodo loquatur de membris.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo fuerint dona

Conclusio affirmativa, de fide. Patet ex illo Esaiae 11.

Circa solutionem ad secundum nota quod Christus Dominus secundum quod homo etiam confert dona hominibus sicut dat gratiam, ministerialiter tamen. Solutio autem divi Thomae intelligenda est de largitione donorum Spiritus Sancti auctoritative.

Nota quod versatur in opinione theologorum, an ista dona Spiritus Sancti sint habitus, et an sint distincti a virtutibus theolo-

gicis. Neque enim est certum quod sunt habitus, ita sicut de virtutibus theologicis et de gratia. Sed de hoc agitur 1. 2, q. 68, a. 1 et 4.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum in Christo fuerit donum timoris

1. — Prima conclusio: In Christo non fuit timor, secundum quod timor est de malo culpae vel poenae propter culpam.

Secunda conclusio: In Christo fuit timor Dei secundum quod timor respicit eminentiam in illo qui potest inferre malum, et hic timor est reverentia.

Tertia conclusio, ad primum: **Donum timoris proprie et per se respicit bonum, malum autem ex consequenti.**

2. — Nota quod, secundum fidem, certum est fuisse in Christo donum timoris Dei, ut patet ex illo Es. 11. Fuit enim error cujusdam Abelardi qui negavit in Christo fuisse ipsum timorem, ut refert Bernardus epist. 190 et Castro *De haeresibus,* verbo *Christus,* haeresi 9. Quomodo autem iste timor explicetur, manet in opinione an sit tantum reverentia et subjectio maxima ad eminentiam quae oritur ex cognitione ipsius Dei et paupertatis creaturae. Etiam an sit proprie timor respectu mali terribilis possibilis aliqua via.

3. — Dubium est an donum istud timoris proprie loquendo sit timor in Christo Domino.

Pro parte negativa arguitur. Timor per se loquendo est fuga quaedam voluntatis: ergo per se respicit malum. Sed donum per se respicit bonum: ergo non potest esse proprie timor.

Secundo arguitur. Christus Dominus sciebat certissime se non posse peccare: ergo non poterat timere Deum propter aliquod malum terribile.

Tertio. Deus ut est eminens non est objectum timoris nisi quatenus concipitur ut potens infligere aliquod malum poenae; sed Christus erat certus quod sibi non imminebat talis inflictio poenae: ergo non erat proprie timor in illo.

4. — Pro explicatione hujus nota quod de timore quatenus est passio animae et appetitus, in q. 15, a. 7 quaerit divus Thomas an

fuerit in Christo. At vero in hoc articulo volumus explicare an donum illud supernaturale esset proprie timor, et per illud anima Christi timeret Deum.

Pro cujus intelligentia supponendum est ex 2. 2, q. 19, a. 1 quod Deus potest timeri non ut malum secundum se, neque etiam solum ut est eminens potestas, sed quia potest afficere aliquod malum poenae. Secundo supponendum est quod timor qui respicit istam poenam principaliter dicitur servilis timor. Timor autem qui respicit culpam ut fugiens illam, est timor filialis. Tertio nota quod ut aliquod malum timeatur, requiritur ut cognoscatur ut privatio boni dilecti et etiam ut possibile malum et difficile ad vitandum. Hinc est quod quanto magis cognoscitur perfectio boni dilecti et quanto magis amatur, tanto magis timetur malum contrarium, cum eadem possibilitate et cum minori possibilitate, quam minus dilectum.

5. — **Dico primo** quod *in Christo non potuit esse timor servilis.* Probatur, quia in illo fuit perfectissima caritas, quae *foras mittit timorem* (I Joan. 4, 18).

Secundo dico: *In Christo fuit timor filialis secundum quemdam actum excellentissimum.* Probatur. Anima Christi cognoscebat quam malum fuisset peccatum contra summum bonum; et cognoscebat istud malum possibile sibi ex viribus naturae, et ex hac etiam parte difficile omnino ad vitandum: ergo ex tali cognitione oriebatur in anima quaedam reverentia et timor filialis erga Deum, cujus gratia maxima detinebatur ne posset peccare. Et hujusmodi timor fuit in beata Virgine et in omnibus confirmatis in gratia et adhuc manet in beatis, immo quo quisquam beatior est tanto est plenior isto timore filiali. Ita docet divus Dionysius cap. 13 *De caelesti hierarchia*, explicans visionem illam Esaiae 6 (vv. 2-3) de duobus seraphim. Idipsum significatur Job 26 (v. 11): *Columnae caeli contremiscunt ad nutum ejus et pavent.* Vide divum Gregorium lib. 17 *Moralium*, cap. 14. Sic igitur in anima Christi fuit hujusmodi timor excellentissimus, juxta illud Esaiae 11 (v. 3): *Replebit eum spiritus timoris Domini.* Ubi notandum quod de ceteris donis dixit: *Requiescet super eum;* de isto vero dicat: *Replebit eum,* ut non aestimaremus quod erat aliqua poena in hujusmodi timore. Item etiam ut cognosceremus esse maxime necessarium iste timor ad permanendum in omni opere bono.

6. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod iste timor non est fuga per se primo, sicut in timore servili, sed est fuga quaedam quae consequitur dilectionem summi boni, ad quod tendit homo tanquam ad refugium. Secundo respondetur quod est fuga eminentis boni, quod quodammodo habet rationem disconvenientis respectu creaturae quae temerarie accedit et absque respectu.

Ad *secundum* respondetur distinguo. Non posse peccare vel ex viribus ipsius animae extra omnem gloriam, et ita nego: vel ex dono Dei et gratia unionis, et ita concedo antecedens. Et nego consequentiam, quia satis est ad actum timoris filialis qui non habet poenam quod malum cognoscatur ut possibile sibi aliqua via, quamvis sit impeditum maxima gratia Dei.

Ad *tertium* respondetur quod sola eminentia Dei cognita non est objectum timoris, sed cognita ut contraria malitiae et punitiva peccatoris. Quare magis respicit bonum iste timor quam malum. Bonum enim est quod Deus sit contrarius malitiae.

Ex his sequitur quod prima conclusio divi Thomae est intelligenda de culpa et poena supposita gratia unionis et visione beata. Sic enim non fuit timor in anima Christi, quia illis suppositis non erat possibilis culpa. Vide quae dicta sunt 2. 2, q. 19, a. 11.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae

Conclusio est: Omnes gratiae gratis datae fuerunt in Christo.

Ista conclusio divi Thomae est communis sententia sanctorum et theologorum. Vide divum Augustinum *Epist. 57,* ad Dardanum. Vide divum Thomam 1. 2, q. 111, a. 4 ubi explicat illud Apostoli I ad Cor. 12 (v. 4): *Divisiones gratiarum sunt* etc., et reddit rationem sufficientem illarum gratiarum novem. Et quidem quantum ad aliquos actus gratiarum gratis datarum manifestum est in scriptura fuisse in Christo. Nam multa miracula fecit, interpretatus est scripturas etc. Sed tamen de dono linguarum non constat ex scriptura quod Christus Dominus fuerit locutus alia lingua quam hebraea. Sed tamen est maxime probabile quod habuerit illud.

Ceterum an istae gratiae gratis datae sint habitus in anima existentes, disputatio est theologica.

Sed contra conclusionem divi Thomae est argumentum. Nam I ad Cor. 12 annumeratur fides inter gratias gratis datas; sed fides non fuit in Christo: ergo.

Respondetur quod fides illic accipitur prout importat quamdam supereminentem certitudinem in eo qui docet res supernaturales. Sive illa sit videns, sive non, parum refert; non enim accipitur pro virtute theologica.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum in Christo fuerit prophetia

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem. Patet ex argumento *Sed contra*. De prophetia vide divum Thomam 2. 2, q. 171. Et nota ex q. 174, a. 4 quod prophetia dupliciter consideratur. Uno modo ex parte cognitionis obscurae per lumen propheticum quod recipiebant prophetae per modum actus, sive passionis transeuntis; unde non prophetabant quando volebant. Alio modo consideratur ex parte cognoscentis qui conversatur cum hominibus et ad illos notitiam reddit rerum quae procul sunt a sensibus hominum, sive propheta habeat illam cognitionem per lumen obscurum, sive non. Et isto modo Christus Dominus fuit propheta, quamvis cognitio illius fuerit clara.

ARTICULUS NONUS

Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo

Prima conclusio: Christus habuit gratiae plenitudinem quantum ad intensionem gratiae.

Secunda conclusio: Habuit etiam plenitudinem gratiae quantum ad omnes operationes et effectus gratiae.

Nota quod conclusio divi Thomae est certa secundum fidem, ut patet ex communi sententia sanctorum et ex illo Joan.: *Plenum*

gratiae et veritatis. Sed tamen nota quod locus ille qui habetur Joan. 1 (v. 14): *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre* etc., ex quo divus Thomas probat plenitudinem gratiae fuisse in Christo, multo aliter explicatur ab Erasmo. Ait enim ita legendum esse: "Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre", et ibi sit terminus clausulae, et deinde sequitur alia clausula: "Plenus gratiae et veritatis Joannes testimonium perhibuit" etc. Et movetur Erasmus eo quod in graeco habetur *plenus,* scilicet *pleres.* Et ille nominativus non est cum quo conveniat cum praecedentibus. Nam non potest esse objectum Verbi *vidimus.*

Respondetur tamen quod universalis Ecclesia et universi doctores latini et graeci "plenum gratiae et veritatis" referunt ad id quod praecesserat, *Verbum caro factum.* Illud vero quod interponitur est parenthesis, *Vidimus gloriam ejus* etc. Hanc lectionem confirmant ea quae sequuntur illic, scilicet *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Item illud *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ad argumentum Erasmi respondetur quod, si graece ponitur *pleres,* id est *plenus* masculini generis, etiam *logos* est etiam masculini generis. Et quia *Verbum* est neutri generis, ponitur *plenum* etiam neutrius generis.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi

Prima conclusio: Si plenitudo gratiae consideretur ex parte ipsius gratiae est propria Christi.

Secunda conclusio: Si consideretur ex parte subjecti secundum conditionem subjecti, etiam est communis ista plenitudo aliis sanctis.

Arguitur contra secundam conclusionem divi Thomae ex eo quod dicit in solutione ad 3 in art. praecedenti, ubi dicit divus Thomas quod "plenitudo gratiae attribuitur animae Christi secundum capacitatem creaturae". Hic autem dicit quod secundum se attribuitur Christo plenitudo gratiae, et aliis sanctis secundum conditionem subjecti. Ergo est sibi contrarius.

Respondetur quod in illa solutione ad 3 sensus divi Thomae est

quod plenitudo gratiae animae Christi non consideratur respectu causae efficientis, scilicet per comparationem ad divinam bonitatem. Nam respectu illius nihil est plenum, sed secundum capacitatem creaturae, hoc est quantum in creatura potest recipi. Non dicit in ista creatura vel in illa ordinata ad officium particulare, sed absolute quantum creatura potest capere gratiae, totum est in anima Christi. Et haec est plenitudo gratiae secundum se, quia tota potest recipi in creatura. At vero in hoc art. considerat gratiam in ordine ad subjectum secundum conditionem aliquam limitatam, scilicet ad hoc vel ad illud munus exercendum.

Nota quod dominus Cajetanus, qui opinatur dari summam gratiam possibilem de potentia absoluta Dei, advertit in art. 9 et 10 quod divus Thomas loquitur de gratia secundum se et quod distinguit gratiam Christi et plenitudinem ejus a plenitudine gratiae aliorum; quia illa secundum se est plenitudo gratiae, ista vero secundum conditionem subjecti. Sed de hoc in art. 12 dicemus.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum gratia Christi sit infinita

1. — **Prima conclusio: Gratia unionis simpliciter est infinita secundum quod ipsa persona Verbi est infinita.**

Secunda conclusio: Gratia habitualis secundum quod est quoddam ens est infinita.

Tertia conclusio: Gratia habitualis Christi secundum rationem gratiae potest dici infinita eo quod non limitatur, sed habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae.

De prima conclusione non est dubium, supposito quod gratia unionis accipiatur pro persona Filii communicata naturae humanae. At vero de secunda et tertia conclusione:

2. — *Dubium est circa rationem tertiae conclusionis,* ubi dicit divus Thomas quod "gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio"; et in solutione ad tertium dicit quod "gratia alterius hominus comparatur ad gratiam Christi sicut virtus particularis ad universalem".

Quaeritur ergo: **an gratia habitualis animae Christi sit causa univoca gratiae habitualis quae est in nobis, id est ejusdem speciei.**

Arguitur pro parte affirmativa. Gratia consummata, hoc est, gloria, visio beatifica est ejusdem rationis in nobis et in anima Christi: ergo gratia habitualis. Probatur consequentia, quia potissimus effectus gratiae habitualis est acceptatio ad gloriam. Confirmatur. Caritas quae est virtus theologica est ejusdem rationis in Christo et in nobis, quia est idem objectum: ergo et gratia habitualis. Probatur consequentia, quia caritas est propria passio consequens gratiam. Confirmatur secundo. In anima Christi propterea ponitur gratia habitualis ut per proprias operationes attingat beatitudinem creatam, ut art. 1 ad 2 diximus. Sed istae operationes, scilicet dilectio et visio beatifica, sunt ejusdem rationis in Christo et in nobis. Ergo et gratia habitualis.

3. — Ad hoc est **prima conclusio:** *Gratia animae Christi habitualis et gratia animae Petri secundum suam essentiam sunt ejusdem rationis et speciei.* Probatur ex argumentis factis. Secundo probatur. Si illa gratia habitualis transferretur in animam alterius hominis, haberet effectum ejusdem rationis cum effectu nostrae gratiae, scilicet faceret consortium divinae naturae ex quo dimanaret vita aeterna per visionem Dei.

Secunda conclusio: *Gratia Christi est alterius rationis quam gratia nostra secundum modum essendi quem habet in Christo et in nobis.* Haec conclusio est domini Cajetani. Sed nos explicamus illam, quia est in anima quae existit personaliter per existentiam personae Dei. Affert exemplum dominus Cajetanus. Sicut potest dici quod calor ignis et calor aëris est ejusdem speciei secundum suam essentiam; sed tamen ignis adaequat totam perfectionem caloris possibilem, aër vero participat perfectionem caloris limitatam. Nihil enim potest habere totam perfectionem caloris nisi sit ignis. Et propterea potest dici quod calor in igne est alterius rationis quantum ad modum essendi quam calor alterius subjecti. Et per hunc modum gratia habitualis animae Christi est alterius rationis quam gratia animae nostrae secundum modum essendi.

Sed tamen alium exemplum videtur esse magis commodum. Ut calor stomachi inquantum calor est ejusdem speciei cum calore cujuscumque alterius corporis; tamen prout est in stomacho est animatus et alterius speciei, attingens effectum alterius speciei ad quem non potest pertingere alius calor, scilicet ut convertat alimentum in carnem, et hinc potest dici quod est alterius rationis

in ipso stomacho ratione subjecti in quo est; ita gratia habitualis in anima Christi ejusdem speciei est cum nostra gratia, si consideretur seclusa perfectione a subjecto. Est tamen alterius rationis et speciei si illa gratia consideretur ex profectione subjecti quod habet. Similiter dico de caritate et virtutibus quae sunt in anima Christi. De moralibus intelligo.

Et si quaeras quis est effectus gratiae habitualis animae Christi quae unita est Verbo divino, respondetur esse duplicem hunc effectum. Alter est qui inde ad nos derivatur tamquam ex capite ad membra; alter vero effectus est quod eam meretur infinite et satisfacit secundum justitiam per actus qui ex caritate procedunt, quae caritas ex eadem gratia habituali dimanat secundum quod gratia habitualis dimanat a gratia unionis. Itaque sicut concedimus in via divi Thomae quod actus caritatis in Christo habet hunc effectum, satisfacere pro aliis secundum aequalitatem justitiae et conferre nobis gratiam et mereri illam secundum eamdem justitiam, quos effectus in nobis non habet caritas, ita etiam gratia unde promanat habitus caritatis est alterius rationis quam gratia nostra. Fatemur tamen quod hoc discrimen oritur ex gratia unionis. Hinc sequitur quod, si gratia Christi non esset magis intensa quam gratia Petri, immo si minus intensa fuisset, nihilominus ex hoc quod est in tali anima unita Verbo Dei est alterius rationis et perfectior alia gratia. Et hoc magis patebit art. sequentibus. Patet etiam ex doctrina divi Thomae in hoc art. in solutione ad 2.

Dubium erat hic: an secundum istam gratiam Christus sit causa gratiae angelorum. Sed de hoc q. 8, art. 4.

Circa solutionem ad tertium nota quod in clementina *Ad nostrum,* de haereticis, condemnatur error beghinorum, qui tenebant quod homo in via potest pervenire ad talem statum gratiae, ut non possit ultra progredi.

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum gratia Christi potuerit augeri

1. — Prima conclusio: Gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae.

Secunda conclusio: Non potuit augeri ex parte subjecti.

Tertia conclusio: Gratia aliorum hominum qui sunt viatores potest augeri ex utroque capite, scilicet ex parte gratiae et ex parte subjecti.

2. — Circa istum articulum **dubium est circa rationem primae conclusionis,** ubi dicit divus Thomas quod gratia Christi ordinatur ad esse personale sicut ad finem, ideo non potest augeri. Idipsum docet ad 2.

Contra hoc arguitur ex q. 6, a. 6, ubi diximus ex doctrina divi Thomae quod gratia habitualis non est medium ad gratiam unionis. Arguitur sic. Gratia habitualis ordinatur ad unionem personalem naturae humanae ad Verbum: ergo est medium ad illam. Antecedens est divi Thomae in hoc loco. Consequentia vero patet, quia medium est qui ordinatur ad fidem.

Respondetur quod aliud est ordinari ad fidem aliquem praeexistentem, sicut medium ad operationes, aliud est ordinari ut medium quo fiat ipse finis. Sicut intellectus est propter animam, non ut medium quo fiat ipsa anima, sed ut medium quo operetur ipsa anima; similiter instrumentum ordinatur ad artem et ad artificem, non ut quo fiat ipse artifex, sed ut quo operetur. Sic creaturae ordinantur in Deum sicut ad finem ut per illas ostendat suam sapientiam tamquam per medium; ita gratia habitualis in Christo Domino ordinatur ad esse personale animae Christi sicut medium per quod talis anima sic unita operetur convenienter et manifestet suam dignitatem.

Unde ad argumentum respondetur distinguo consequens. Medium quo fiat unio, negatur consequentia; medium quo anima unita convenienter operetur, concedo. Juxta istam doctrinam intelligendum est quod dicit divus Thomas q. 8, a. 5 ad 3, quod gratia habitualis potest dici quodammodo gratia unionis prout facit congruitatem ad unionem jam factam, unionem intellige non faciendam.

3. — Dubium est an gratia Christi in esse gratiae possit augeri de potentia Dei absoluta.

Pro cujus explicatione nota quod gratia Christi tripliciter potest considerari. Primo modo in ratione entis; secundo in ratione qualitatis; tertio in ratione gratiae.

Prima conclusio: *Gratia Christi in ratione entis non est infinita,*

id est non est infinitum ens. Probatur, nam hoc modo solus Deus est actu ens infinitum.

Secunda conclusio: *Gratia Christi in esse habitus et qualitatis et in esse gratiae de facto est maxima omnium gratiarum quae sunt aut erunt in omnibus creaturis*. Probatur. Supposito quod gratia habitualis sit in Christo, ut patet ex primo art., bene ergo infertur, ergo est maxime perfecta quam gratia creaturarum, quia illi data est citra portionem. Secundo probatur. Actus virtutum specialiter caritatis fuerúnt intensissimi in Christo respectu eorum qui fuerunt in creaturis: ergo et habitus.

Tertia conclusio: *Nihilominus potest Deus aliam gratiam producere intensiorem in ratione qualitatis et habitus*. Idem dicimus de habitibus virtutum qui sunt in Christo. Probatur primo. Actus caritatis potest esse intensior de potentia Dei absoluta in ratione actus: ergo et habitus caritatis. Probatur. Visio beata potest esse major quam in anima Christi: ergo et dilectio, haec enim proportionantur. Consequentia vero probatur, quia actus postulant habitus similes. Item divus Thomas in solutione ad 2 dicit quod virtus Dei "potest facere majus aliquid et melius quam gratia et habitus Christi". Et apertius q. 10, a. 4 ad 3 referens divus Thomas doctrinam hujus art. dicit: "sicut supra dictum est de gratia..., idem dicendum est respectu divinae visionis, quod absolute considerando tantum infinitatem divinae potentiae, possit esse aliquis gradus altior et sublimior". Unde colligitur quod sicut anima Christi potest perfectius videre quam videt Deum, ita diligere et perfectiorem habitum habere quam modo habet.

Ista conclusio est domini Cajetani art. 10 et 11. Capreolus in 3, d. 13, q. unica ad argumentum contra 3 concl. tenet nobiscum et dicit esse sententiam divi Thomae *De veritate*, q. 29, a. 3 ad 3, ubi inquit quod, quamvis potentia naturalis creata sit terminata, secundum tamen potentiam obedientialem non est terminata. Et divus Thomas in hoc art. ad 1 dicit quod gratia Christi est terminata sicut quantitas caeli. Sed constat quod caelum naturaliter terminatur ad istam quantitatem, et constat quod potest esse major de potentia Dei absoluta. Ergo et gratia Christi. Item magister Soto lib. 1 *Physicorum* q. 4 tenet istam sententiam. Ait quod sicut non est tam intensius calor quin possit esse major per potentiam Dei, ita de gratia Christi habituali dicendum est. Immo dicimus nos

quod, etsi aliae omnes qualitates tam absolutae ut albedo quam respectivae ut scientia essent limitatae ex propria differentia specifica et ex parte intensionis, tamen habitus gratiae et caritatis non limitaretur, quia secundum essentiam suam sunt participationes quaedam divinae naturae prout in se est. Et quia Deus ut est in se est infinitus, scilicet infinite amabilis, ideo non datur in creatura perfectio ad amandum et cognoscendum Deum, ac per consequens neque summa gratia habitualis, quae est radix diligendi et videndi Deum.

Quarta conclusio: *Gratia Christi secundum propriam speciem est forma quaedam finita.* Probatur. Quia habet effectum formalem finitum: ergo est finita. Antecedens probatur. Christus per illam non est factus particeps divinae naturae infinito modo: ergo primarius effectus illius est finitus. Probatur antecedens, quia semper ipsa essentia animae manet distincta ab essentia Dei: ergo limitato modo est consors divinae naturae. Secundo probatur. Gloria animae Christi, scilicet visio beata est finita et potuisset perfectius videre: ergo gratia habitualis est finita. Probatur consequentia, quia gloria est alter effectus gratiae: ergo proportionantur. Ista est sententia Durandi 3, d. 13, q. 1 quantum ad intensionem habitus gratiae, et sic est communis sententia omnium.

Quinta conclusio: *Gratia Christi secundum hanc considerationem potest esse major de potentia Dei absoluta.* Probatur eisdem argumentis quibus tertia conclusio probata est. Et praeterea divus Thomas 2. 2, q. 24, a. 7 docet quod caritas potest crescere in infinitum. Et non repugnat ex parte causae efficientis, quae est Deus, neque ex parte subjecti, quod est anima, in qua est potentia obedientialis ad recipiendum majorem perfectionem; neque repugnat ex parte formae, quia caritas est participatio divini amoris, qui est infinitus et infinite amabilis. Ergo. Similiter de gratia habituali potest formari argumentum, quae est participatio divinae naturae.

Ista conclusio est contra dominum Cajetanum ubi supra. Nihilominus est communis sententia theologorum nostri temporis et magis probabilis. Est etiam contra Scotum in 3, d. 13, qui opinatur summam gratiam habitualem creabilem dari in anima Christi. Arguit Scotus. Demus aliquam gratiam inferiorem. Illa sit v. gr., ut sex. Tunc quaero an possit dari major gratia, an non. Si potest dari: ergo ascendendo pervenitur ad summam finitam, vel non

erit terminus. Si primum, ergo est possibilis: ergo datur summa gratia. Si secundum, ergo illa quae excedit infinitam erit maxima omnium.

Respondeo ad hoc quod non datur terminus ascendendo ad perfectionem gratiae possibilis. Neque inde infertur, ergo Deus cognoscit aliquam gratiam infinitate excedentem alias gratias, sicut Deus potest facere majores caelos. Et quia fecit in infinitum, non tamen inde infertur: ergo cognoscit maximum caelum possibile.

Durandus sentit cum Scoto, ubi supra, quod intensio gratiae in Christo est maxima quae potest esse. Et probat, quia oritur ex maxima causa, scilicet ex gratia unionis. Sed respondetur ad hoc negando consequentiam, quia causa est aequivoca et libera, scilicet ipse Deus communicatus huic naturae; quare effectus non est sibi adaequatus. Sed solum sequitur quod illa sit maxima secundum ordinem praescriptum a divina sapientia.

Sexta conclusio: *Gratia habitualis animae Christi adhuc secundum eamdem considerationem, id est, sine respectu ad gratiam unionis, etiamsi fuisset in homine puro, potuit habere infinitatem,* quam divus Thomas ponit art. 11 dum inquit, quod potest dici infinita gratia Christi, quia "confertur Christo sicut cuidam universali principio gratificationis humanae naturae". Probatur. Quia potuit Deus creare unum hominem purum, et conferre illi eamdem gratiam habitualem, et acceptare illum ad reconciliandum humanum genus. Et tunc ratio divi Thomae eadem procederet; esset enim ille homo sicut lux solis, quae est infinita, quae habet quidquid pertinere potest ad rationem lucis secundum cursum naturae. Ita gratia illius hominis haberet quidquid ad rationem gratiae pertinere potest secundum propositum gratiae Dei. Item illa gratia esset aeque intensa atque modo est atque ad eosdem effectus acceptaretur sicut modo acceptatur. Ergo posset dici infinita.

Septima conclusio: *Gratia Christi, si consideretur secundum modum essendi, sicut de facto est, [ut] est gratia animae unitae Verbo Dei in persona, et prout ordinatur sicut in finem ad unionem personalem, est infinita.* Probatur. Quia secundum istam considerationem habet effectum infinitae dignitatis: ergo est infinita. Probatur antecedens. Nam actus caritatis animae Christi est infinite meritorius et satisfacit secundum aequalitatem justitiae. Sed ille effectus erat gratiae habitualis. Ergo erat infinitus effectus gra-

tiae habitualis. Minor probatur. Erat effectus caritatis: ergo erat effectus gratiae habitualis. Probatur consequentia, quia ipsa caritas procedit ex gratia habitualiter. Verum est tamen quod effectus hujus infiniti principaliter est causa gratia unionis; sed nihilominus ipsimet actus creati et habitus erant media quibus operabatur ille homo. Diximus autem de hoc art. 11, ubi explicavimus quomodo esset alterius rationis ista gratia Christi quantum ad modum essendi.

Ex his quae diximus colligitur quod gratia habitualis Christi simpliciter loquendo potest dici infinita gratia. Probatur. Quia simpliciter loquendo et sine addito unumquodque denominatur a majori perfectione quam habet. Et quia gratia ista habet effectum infinitae dignitatis, quod provenit illi quia perficitur a subjecto in esse gratiae, scilicet ab anima quatenus est unita Verbo; ideo simpliciter loquendo est infinita. Ut v. gr., quemadmodum si esset linea infinitae longitudinis, simpliciter loquendo diceretur infinita linea, quia ad rationem specialem lineae pertinet finita longitudo. Ergo similiter gratia habitualis Christi est infinita gratia si habeat actus infinitae gratos.

Si quis contra hoc objiciat quod pari ratione scientia animae Christi potest dici infinita; patet quia est in anima quae existit per Verbum Dei, qui est infinita sapientia. Respondeo negatur sequela, quia scientia respicit objectum prout est in intellectu. Et propterea scientia infinita simpliciter non solum est quia est infiniti objecti realiter, alias nos haberemus scientiam infinitam de Deo, quia objectum est infinitum; sed est scientia infinita simpliciter prout est formaliter in intellectu. Unde quando Filius Dei intelligebat per intellectum creatum ipsius animae, quia tamen non communicabat illi infinitum suum conceptum ut per illum anima intelligeret et sciret, ideo non erat scientia infinita simpliciter scientia animae Christi. At vero dignitas gratiae consideratur ex parte operantis illam secundum effectus illius, scilicet secundum tales effectus sunt accepti Deo propter dignitatem personae operantis. Quare potuit communicari infinita dignitas Filii Dei ipsi gratiae habituali in ratione gratiae, sicut et actibus ejus in ratione meriti.

Idem est dicendum de ceteris accidentibus quae erant in Christo Domino. V. gr., si quis voluerit probare quod albedo quae erat

in Christo Domino erat infinita ex eo quod subjectum erat infinitae dignitatis etc.: respondetur quod hoc non attinet ad rationem albedinis, scilicet quod subjectum vel persona sit grata vel non.

ARTICULUS DECIMUSTERTIUS

Utrum gratia habitualis in Christo subsequatur unionem

1. — Conclusio est: Gratia Christi habitualis consequitur gratiam unionis estque post illam, non ordine temporis sed naturae.

Arguitur contra primam rationem divi Thomae in art., ubi dicit quod principium gratiae habitualis est Spiritus Sanctus; principium vero gratiae unionis est persona. Contra, aut loquitur divus Thomas de principio effectivo, aut formali. Si loquitur de effectivo, etiam Spiritus Sanctus est efficiens unionem sicut Pater et Filius, immo per quamdam adaptationem tribuitur Spiritui Sancto, juxta illud: "Qui conceptus est de Spiritu Sancto." Si vero loquitur de principio formali, in contrarium est quod Spiritus Sanctus non est principium formale gratiae habitualis, sed efficiens.

Item secundo arguitur. Verbum divinum ut distinguitur a Spiritu Sancto solum habet rationem termini respectu incarnationis, ut supra diximus. Ergo prout distinguitur a Spiritu Sancto non habet rationem principii.

2. — Ad hoc respondetur: primo, quod divus Thomas videtur hic loqui de principio communissimo, non coarctando ad principium efficiens vel formale. Sed vocat principium id quod nos primo intelligimus datum sive missum per gratiam unionis vel per gratiam habitualem. Et ita se explicat divus Thomas in art. cum dicit "principium unionis esse personam Filii assumentis personam [sc. naturam] humanam, quia secundum hoc dicitur missa." Item "Spiritus Sanctus dicitur principium gratiae habitualis, qui secundum hoc mitti dicitur quia per caritatem mentem inhabitat". Secundo respondetur quod loquitur divus Thomas de principio effectivo, non absoluto, sed adjecit, et ita Filius est principium assumptionis ut assumens, non autem Spiritus Sanctus. At vero Spiritus Sanctus per quamdam appropriationem dicitur principium

gratiae et dilectionis nostrae per seipsum, quatenus nos facit amantes, sicut ipse amor est.

Et per hoc patet ad objectiones factas.

3. — **Dubium est circa tertiam rationem conclusionis divi Thomae,** ubi dicit quod gratia habitualis ordinatur ad bene agendum. Quaeritur utrum fuerit necessaria Christo gratia habitualis ut posset mereri per actus suos.

Ad hoc sit **prima conclusio:** *Ad bona opera moralia secundum lumen naturae secluso ordine ad finem supernaturalem, non erat ei opus talis gratia habitualis.* Probatur. Nam alii homines possunt facere multos actus bonos moraliter sine gratia habituali: ergo multo magis anima Christi; immo ipsa anima Christi poterat ex viribus naturae praestare totum bonum morale absque alia gratia et auxilio supernaturali, supposita unione ad Verbum. Probatur. Nam supposita unione non poterat peccare; et poterat bene moraliter operari: ergo poterat totum bonum morale praestare; alias posset peccare.

Secunda conclusio: *Gratia habitualis non fuit necessaria Christo ad promerendam gloriam animae suae.* Probatur. Nam gloriam habuit absque merito ab instanti suae conceptionis, ut q. 19, a. 3 ad 1 docet divus Thomas.

Tertia conclusio: *Multum probabile est quod gratia habitualis non fuit ita necessaria animae Christi ut mereretur nobis, ita ut sine illa non potuisset de potentia Dei absoluta mereri nobis.* Probatur. Nam ad meritum sufficit actus bonus relatus in finem supernaturalem in subjecto grato et ex auxilio Dei speciali supernaturali. Sed illa anima omnia haec habebat, etiamsi non haberet gratiam habitualem. Ergo. Probatur minor. Nam habitus gratiae habitualis non erat necessarius ad faciendam gratam animam, quia gratissima erat per gratiam unionis; neque ad efficiendum actus, nam hoc poterat suppleri ex auxilio Dei. Hanc conclusionem tenet magister Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 6 et in *Quarto,* d. 19, q. 1, a. 2. Sed tamen ego no existimo quodvis opus morale fuisse in Christo tunc futurum infiniti valoris, nisi per actum dilectionis supernaturalem refertur in Deum.

Ultima conclusio: *Gratia habitualis non fuit necessaria simpliciter ut anima Christi frueretur Deo.* Probatur. Nam gratia habitualis ponitur ut perficiat subjectum in ordine ad actus superna-

turales. Sed istos potest habere creatura ex speciali auxilio Spiritus Sancti. Ergo non est necessaria de potentia Dei absoluta.

4. — Sed objiciunt ex divo Thoma in hac quaest., art. 1 ubi dicit quod "necesse est elevari creaturam rationalem per gratiam ad cognitionem et amorem". Et solutione ad secundum ejusdem art. dicit quod actus fruitionis esse non potest nisi per gratiam, et q. 14, a. 1, ad 1 idem dicit; et *De veritate* q. 29, a. 1 ad 4 et a. 5 ad 4 expresse ait quod "quamvis meritum Christi quamdam infinitatem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest".

Ad haec et similia respondetur esse intelligenda secundum legem ordinariam, et non de potentia Dei absoluta. Sunt tamen aliqui thomistae qui opinantur de potentia Dei absoluta etiam fuisse necessaria ad meritum Christi et fruitionem. Tenet hoc Capreolus in 3, d. 3, q. 19 et 20.

QUAESTIO OCTAVA

De gratia Christi secundum quod caput Ecclesiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christo secundum quod est homo competat esse caput Ecclesiae

Conclusio est affirmativa. Ista conclusio est certa secundum fidem, ut patet ex auctoritate argumenti *Sed contra.*

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora

Conclusio est: Christus est caput et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus sit caput omnium hominum

1. — Prima conclusio: Loquendo generaliter secundum omne tempus mundi, Christus est caput omnium hominum secundum diversos gradus.

Secunda conclusio: Secundum triplicem gradum illi qui sunt membra Christi in potentia reducuntur in actum: primo per fidem, secundo per caritatem, tertio per visionem beatificam.

Tertia conclusio: Praesciti quando ex hoc saeculo recedunt desinunt esse membra Christi.

Quarta, ad secundum: **Fideles qui sunt in peccato mortali non sunt actualiter membra Christi simpliciter loquendo, nisi dicamus imperfecto modo, secundum fidem informem.**

2. — De hac materia disputant doctores in 3, d. 13. Vide Turrecrematam in *Summa Ecclesiae* a principio statim.

Nota circa solutionem ad secundum quod justus non omni tempore est cum peccato veniali, sed quod non potest pertransire vitam sine peccato veniali per notabile tempus. Vide Augustinum lib. *De perfectione justitiae* per totum, tom. 7, ubi optime explicat illud ad Ephes. 5 (v. 27) : *Non habentem maculam aut rugam* etc.

3. — Dubium est an simpliciter loquendo peccatores sint dicendi membra Christi in hac vita.

Prima conclusio: *quod infideles et haeretici non sunt simpliciter loquendo membra Christi, sed tantum in potentia.* Probatur. Membrum simpliciter est quod recipit influxum a capite. Sed illi nullam influentiam recipiunt a Christo. Ergo. Minor probatur, quia primus motus ad justificationem hominis est per fidem: sed illi non habent fidem: ergo.

Confirmatur. Quia non dicitur album simpliciter quod actu est nigrum, quamvis sit in potentia album. Ergo similiter. Et si quaeras quid amplius habent illi respectu capitis Christi quam illi qui sunt in infermo, respondeo quod sunt in statu viae, ubi aliquando recipiunt motum a Deo ut convertantur et oratio fit pro illis ab Ecclesia. Et divus Thomas ad primum dicit quod illa potentia fundatur in virtute Christi, et in libero arbitrio secundario, quae omnia non habent illi qui sunt in inferno.

Secunda conclusio: *Qui habent fidem mortuam non sunt membra Christi simpliciter loquendo.* Probatur. Illi sunt membra et filii diaboli: ergo non Christi. Probatur consequentia ex illo II ad Cor. 6 (v. 15) : *Quae conventio Christi ad Belial?* Secundo probatur. Membrum simpliciter est quod recipit non quamlibet influentiam, sed vitalem ad operationem, sicut manus etc. Sed peccatores simpliciter non habent vitam. Ergo non sunt membra simpliciter loquendo.

Tertia [conclusio]: *Quamvis non sint isti membra simpliciter, tamen sunt membra magis quam in potentia, scilicet actualiter imperfecte.*

Quarta conclusio: *Peccatores fideles sunt partes Ecclesiae simpliciter loquendo.* Probatur. Quia pars minus dicit quam membrum in rebus naturalibus, nam capilli sunt partes hominis et non sunt membra. Item peccatores fideles habent jus ad petenda sacramenta Ecclesiae: ergo sunt partes. Item quia Ecclesia obligat illos suis legibus. De hac re vide divum Augustinum lib. 3 *De doctrina christiana,* cap. 32, ubi agit de permixta Ecclesia. Immo etiam haeretici aliquo modo sunt dicendi partes in actu Ecclesiae. Probatur, quia pontifex judicat de illis. At vero de his quae omnino foris sunt nihil pertinet ad Ecclesiam judicare, juxta illud I ad Cor. 5 (v. 12): [Quid enim mihi de iis qui foris sunt judicare?]. Ergo.

Quinta conclusio: *Justi simpliciter loquendo in hac vita sunt membra Christi in actu, licet non sint tam perfecta membra sicut erunt in patria.* Probatur I Cor. 12 (v. 27): Sumus *membra de membro.* Et id patet ad Ephes. 4. Quod autem non sint tam perfecta sicut in patria patet I ad Cor. 13 (v. 10): *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Vide Turrecrematam ubi supra, et 2. 2, q. 10.

4. — Sed *contra secundam conclusionem* nostram est argumentum. Summus pontifex qui est in peccato mortali dicitur et est caput Ecclesiae: ergo est membrum.

Respondetur quod, ut divus Thomas docet art. primo, ea quae per metaphoram dicuntur possunt multis modis variari. Caput dicitur metaphorice de aliis rebus, proprie vero solum dicitur de capite animalis. Hinc est quod caput alia ratione dicitur de pontifice, quatenus est primus dispensator et gubernator Ecclesiae tamquam minister Christi; alia vero ratione dicitur de Christo, quatenus propria virtute influit caritatem et vitam spiritualem in suos christianos. Et ita membrum quod est correlativum diversimode dicitur. Concedo igitur quod pontifex prout est caput ministeriale ita etiam est membrum quod operatur vitam sicut minister Christi; sed in seipso mortuus est respectu vitae quam a Christo deberet recipere. Per hunc modum etiam episcopi et peccatores sacerdotes sunt membra pontificis, qui est caput, hoc est, inferiores ministri qui operantur in ordine ad alios. Nunc autem, quia loquebamur de membro respectu capitis qui est Christus quatenus influit vitam spiritualem, vera est nostra conclusio.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus secundum quod homo sit caput angelorum

1. — Conclusio est affirmativa.

Ista conclusio est certa secundum fidem, ut patet ad Col. 2 (v. 10) : *Qui est caput omnis principatus et potestatis.*

2. — Dubium est an Christus secundum quod homo sit caput angelorum, an vero secundum quod est Deus.

Gabriel in 3, d. 17, q. 1, dubio 2 inquit Christum esse caput angelorum secundum quod Deus, et non secundum quod homo. Probat, quia secundum quod homo est inferioris naturae: ergo non influit in angelos: *Confirmatur.* Secundum quod homo habet corpus; sed corpus non potest agere in spiritum: ergo.

3. — Respondeo, et est **prima conclusio:** *Secundum fidem est certum quod Christus secundum quod homo, hoc est, secundum animam, est superior in gloria quam omnes angeli.* Probatur ex illo ad Ephes. 1, Constituit etc., ubi loquitur de Christo secundum homo dum inquit, *Constituit eum.* Item Joan. 1 (v. 14) : *Vidimus eum quasi unigeniti a Patre.* At vero si anima Christi fuisset inferior in cognitione gloriae quam angeli non esset quasi unigenitus a Patre, siquidem alii erunt superiores. Item ad Hebr. 2, juxta communem sententiam doctorum, docetur Christum secundum corpus passibile solum fuisse inferiorem angelis. Explicans illud Ps. 8, *Minuisti eum paulo minus* etc. inquit: *In eo quod omnia ei subjecit nihil dimisit non subjectum ei... Eum autem qui modico quam angeli minoratus est videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum* (vv. 8-9). Item ad Hebr. 1 (vv. 3-4) : *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis, tanto melior angelis effectus, quanto excelsius prae illis hereditavit nomen.*

Secunda conclusio theologica: *Anima Christi influit in angelos eo modo quo angeli superiores influunt in inferiores, scilicet illuminando et perficiendo ipsos.* Probatur. Quia per hunc modum quo quisque beatior est plura videt in Verbo. Sed qui plura videt alios illuminat in patria. Ergo anima Christi illuminabit omnes superiores angelos, siquidem est beatior illis. Ista conclusio est divi Dio-

nysii lib. *De caelesti hierarchia,* cap. 7. Vide divum Thomam 1 p., q. 106, a. 1 et 3 ubi agit de ista illuminatione.

Tertia conclusio: *Tota humanitas Christi, etiam secundum corpus, potest habere et habet actionem in angelos perficiendo illorum intellectum.* Ista conclusio videtur colligi ex divo Thoma ad tertium, et ita colligit dominus Cajetanus. Et explicatur exemplo. Quemadmodum phantasma illuminatum virtute intellectus agentis habet actionem in intellectum possibilem producendo speciem, ita humanitas Christi quatenus est penetrata luce divina Verbi Dei per unionem hypostaticam potest perficere intellectum angelicum virtute illa.

Ultima conclusio: *Christus est caput angelorum secundum quod homo.* Ista conclusio est certa secundum fidem, si ratio metaphorica capitis accipiatur tantum secundum ordinem ad Deum, ita ut sit caput quod est proximum Deo in esse gratiae. At vero quia caput accipitur etiam metaphorice secundum quod influit in membra, propterea non est ita certum secundum fidem quod Christus est caput angelorum influens in angelos secundum quod homo. Non est tamen doctrina sana illud negare, et propterea *opinio Gabrielis* omnino displicet.

Ad *argumentum* illius negatur consequentia, quia Christus non est caput secundum esse naturale hominis, sed secundum esse gratiae quae est in homine illo. Ad *confirmationem* distinguo minorem. Propria virtute, concedo; quatenus instrumentum, nego.

4. — Dubium est an ita Christus sit caput angelorum, quod eis gratia et gloria sit data ex meritis Christi, quemadmodum patres antiqui justificabantur ex merito Christi futuro per fidem in ipsum.

Arguitur *primo* pro parte affirmativa ex illo ad Ephes. 1 (v. 10): Placuit *instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt.* Et ad Col. 1 (v. 20): *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.*

Secundo arguitur ex divo Bernardo *Sermone 22 in Cantica* explicans illud I Cor. 1 (v. 30): *Qui factus est nobis sapientia, justitia, sanctificatio et redemptio,* dicit quod Christus factus est angelis sapientia illuminando, justitia conferendo gratiam justificantem, sanctificatio conferendo sanctitatem, redemptio dando illis donum perseverantiae.

Tertio arguitur. Quod est primum in unoquoque genere est causa

aliorum quae sunt ejusdem generis. Sed Christus est caput angelorum ita quod gratia Christi est potissima in genere gratiae. Ergo est causa aliarum gratiarum.

Confirmatur. Gratiae Christi tribuendum est totum quod est excellentius quod non repugnat scripturae divinae neque rationi. Sed quod per illam meruerit angelis gratiam et gloriam non repugnat. Ergo hoc tribuendum est illi.

Secundo confirmatur ex divo Thoma q. 7, a. 11 ubi dicit, gratiam conferri animae Christi sicut universali principio; et dominus Cajetanus ibidem ait quod Christus est universale principium gratificationis, etiam angelorum.

5. — Ad hoc respondetur quod *Christus non meruit gratiam neque gloriam essentialem angelis.*

Probatur. Primo quia haec est communior sententia. Deinde divus Thomas in 2, d. 9, q. unica a. 8 ad secundum dicit quod merita nostra habent efficaciam ex merito Christi, non autem merita angelorum. Et *De veritate* q. 29, a. 7, ad quintum docet quod Christus meruit angelis solum praemium accidentale. Et in ista 3 p., q. 59, a. 6 dicit quod "angeli subsunt judiciariae potestati Christi non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam". Non tamen respectu praemii essentialis, hoc enim collatum est angelis a Christo ut est Verbum Dei.

Probatur secundo. *Natus est vobis hodie salvator*, Lucae 2 (v. 11). Non dixit nobis. Item ab Apostolo, *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium*, ad Tim. 4 (v. 10). Non dixit angelorum. Item non est verosimile quod angeli reciperent gratiam ex merito Christi, et quod prius consummarentur in gratia recipientes gloriam quam Christus, nam antiqui patres expectaverunt Christum ut cum illo consummarentur. Item sequeretur alias quod etiamsi Adam non peccaret, Christus venturus esset, ut mereretur gratiam et gloriam jam olim datam angelis. Probatur sequela. Quia prius fuit angelus beatus quam Adam peccasset. Ergo si causa meritoria illius beatitudinis erat Christus, etiam per passionem suam, esset venturus et necesse erat ut pateretur etiamsi Adam non peccaret.

6. — Ad *primum* argumentum respondet ibidem idem Apostolus quod Christus non est mortuus pro angelis; sed instaurantur ea quae in caelis sunt quia implentur sedes angelorum qui ceciderunt.

Ad *alterum* locum respondetur quod loquitur de Christo quatenus est Verbum Dei; et ita fuit redemptor angelorum quatenus praeservavit illos ne inciderent. Sed idem factus est nobis caro ut nos redimeret. Unde aliter dicitur noster redemptor et aliter angelorum. Noster enim est per meritum, angelorum vero per virtutem divinitatis.

Ad *tertium* argumentum satis responsum est quod id quod est primum in unoquoque genere sufficit quod sit causa exemplaris, sicut albedo est primus color et homo primus animalium. Item quia sufficit quod sit causa efficiens aliquo modo. Et ita anima Christi illuminat angelos et perficit gloriam eorum accidentaliter.

Ad *primam confirmationem* respondetur quod *honor regis judicium diligit* (Psm. 18, 4); et non oportet ad honorandum Christum fingere eam perfectionem in anima illius quae non est verosimilis propter argumenta facta.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod divus Thomas non ait "sicut universali principio gratificationis" datur illi, scilicet Christo, gratia, sed adjecit, "in humana natura". Et quamvis dominus Cajetanus extenderit illud tamquam universale principium gratificationis etiam ad angelos, credo tamen quod intelligit eo modo quo divus Thomas intelligit hic. Et ita dominus Cajetanus remittit se ad istum locum, non enim vult deviare a doctrina divi Thomae.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis

Conclusio est quod est eadem secundum essentiam.

Nota circa rationem conclusionis divi Thomae quod duplex eminentia potest considerari in gratia animae Christi: alia secundum essentiam suam, et sic est maxima omnium gratiarum; altera ex conjunctione ad gratiam unionis. Dico igitur quod si secundum priorem eminentiam consideretur, si illa sola esset et in puro homine, non flueret in alios necessario gratia nisi ex acceptatione Dei. Probatur. Quia alias etiam angelus infundere posset gratiam

in nos modo de facto. At vero secundum alteram eminentiam gratia Christi habet virtutem justificandi et producit effectum necessarium in sua membra quantum est ex se, et non potest non acceptari a Deo ad illos effectus ad quos Christus ordinaverit suam operationem, ut patet supra q. 1, a. 2.

Contra solutionem ad tertium ubi ait divus Thomas quod gratia habitualis et capitis "ordinantur ad aliquem actum", non autem gratia unionis, arguitur. Aut intelligit de ordinationem mediate, vel immediate ad actum. Si secundo modo loquatur, nulla gratia ordinatur ad actum. Si primo modo loquatur, etiam gratia unionis ordinatur ac actum, quia unumquodque operatur inquantum est actu. Sed per gratiam unionis anima Christi habet esse actu. Ergo per illam habet etiam operationem.

Respondetur quod divus Thomas loquitur de ordinatione ad actum tamquam ad melius et perfectius; et isto modo gratia habitualis ordinatur ad actum gloriae tamquam ad perfectius. At vero gratia unionis multo melior est ipsa gloria, ut supra diximus, immo gratia habitualis et gloria et ipsamet fruitio in Christo ordinatur ad unionem hypostaticam non sicut ad faciendum illam, sed ad manifestandam, sicut q. 7, a. 12 dictum est.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo

Prima conclusio: Esse caput Ecclesiae secundum interiorem influxum est proprium Christo.

Secunda conclusio: Esse caput Ecclesiae secundum exteriorem gubernationem est commune aliis.

Contra primam conclusionem arguitur. Sacerdos est causa efficiens gratiae per administrationem sacramenti poenitentiae dum dicit, *Ego te absolvo*. Ergo non est proprium Christo secundum interiorem influxum.

Ad hoc respondetur: primo transeat antecedens et nego consequentiam, quia quamvis non sit proprium Christo interius influere ministerialiter, tamen proprium est esse caput hujus influxus, nam ceteri omnes ministri sunt instrumenta Christi. Est tamen proprium

Christo influere ut caput secundum ministerium excellentiae per humanitatem suam.

Secundo respondetur quod conclusio divi Thomae intelligenda est de influxu causae, et non solum instrumenti, nam secundum rationem instrumentalem tantum etiam aqua abluit animam interius. Dico ergo quod Christus Dominus influit in animas nostras interius non solum ministerialiter per humanitatem suam, sed ut causa principalis inquantum est iste homo, quatenus assimilat nos sibi virtute sua. Pro cujus explicatione nota quod hoc quod dicimus esse caput et influere competit supposito eo quod est actio, licet mediante humanitate exerceat illam actionem, quemadmodum mereri competit supposito per humanitatem, et virtus illius meriti consideratur ex parte suppositi operantis per naturam humanam. Ita ratio capitis et influxus interioris tribuitur huic supposito qui est Christus, quamvis hoc exerceat per humanitatem et per gratiam habitualem per quam nos facit similes sibi. Et hoc proprissimum est Christo, ceteris autem ut instrumentis.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum diabolus sit caput malorum

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Non est caput diabolus influendo interius, sed suggerendo et proponendo; aliorum vero dicitur caput quia illum imitantur propria voluntate avertentes se ab ultimo fine. Vide 1. 2, q. 80, a. 1 et 1 p., q. 114.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum antichristus sit caput malorum

Conclusio est affirmativa. Sed non est caput ordine temporis neque influendo interius neque suggerendo, sed perfectione malitiae.

Conclusio divi Thomae intelligenda est respectu hominum, nam

daemon caput est ipsius antichristi, et antichristus et diabolus non sunt duo capita respectu hominum, sed unum caput. De hoc vide divum Thomam ad primum et secundum arg.

Nota quod non est necesse asserere antichristum ita futurum esse pessimum ut excedat malitia sua omnia peccata hominum collective sumpta, sed satis est dicere quod sit pessimus inter omnes homines. Et in hoc sensu esset plus quam temerarium negare antichristum esse caput omnium futurorum. Probatur ex illo II ad Thes. 2 (v. 3) : *Nisi venerit* etc. *et revelatus fuerit homo peccati.*

Secundo nota secundum fidem esse certum antichristum futurum esse unum hominem singularem, ut patet ex testimonio citato. Item etiam ex illo quod dicit ibidem Apostolus: *Tunc revelabitur ille iniquus quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illustratione adventus sui* (v. 8). Et est communis sententia sanctorum. Et si objiciatur illud I Joan. 2 (v. 18), *Antichristi multi facti sunt,* et cap. 4 (v. 3), *Omnis spiritus qui solvit Jesum ex Deo non est, et hic est antichristus... et nunc jam in mundo est:* respondetur quod hoc testimonium intelligunt sancti de membris antichristi. Vide magistrum Soto in 4, d. 46, q. 1, a. 2 et Magistrum Sententiarum in eadem dist.

QUAESTIO NONA

De scientia Christi in communi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Christo fuerit aliqua scientia praeter divinam

1. — Conclusio est affirmativa.

Ista conclusio est certa secundum fidem, si accipiatur scientia humana indifferenter pro actu vel pro habitu. Itaque non esset haereticum negare esse habitum scientiae creatae in Christo, dummodo asseratur fuisse in actu. Probatur ex rationibus divi Thomae, quae non concludunt necessario fuisse habitum in Christo Domino. Item etiam in concilio Constantinopolitano sexto, act. 4 et 8 et 12 dicitur duae operationes, id est, divina et humana distinguuntur in Christo, et duae voluntates (1). Unde colligitur quod sunt etiam duo intellectus in Christo, scilicet divinus et humanus. Nam expresse illic non definitur esse duas scientias vel duas sapientias, sicut citat divus Thomas. In hac ergo definitione concilii non definitur quod sit habitus scientia humana, sed satis est quod sit actus.

2. — Dubium est circa solutionem ad primum, **an fuerit possibile communicari divinam intellectionem intellectui creato animae Christi sic ut per illam intelligeret anima sine alia cognitione.**

Capreolus in 3, d. 14, q. 1, ubi doctores tractant de hoc, refert quamdam opinionem cujusdam *Joannis de Ripa* asserentis esse possibile per divinam potentiam.

Et *arguitur* pro ista opinione. Deus unitur intellectui beato per modum speciei: ergo potest uniri per modum intellectionis. Proba-

(1) Mansi, 11, 243.

tur consequentia, quia magis repugnat Deo quod uniatur per modum habitus vel formae quam quod uniatur per modum actionis sicut est intellectio.

Secundo arguitur. Personalitas Verbi communicatur humanae naturae ut per eam subsistat: ergo potest communicari intellectio divina ut per illam intelligat.

Tertio arguitur ex Augustino lib. 1 *De Trinitate,* cap. ultimo, ubi dicit quod visione divina Deus est beatus; et haec visio communicatur mundis corde (1) : ergo. Et asserit ipse Joannes de Ripa quod de facto ita res se habet, quod omnes beati et anima Christi videant Deum per divinam visionem sibi communicatam.

3. — Ad hoc **sit conclusio:** *Impossibile est communicari divinam visionem intellectui creato.* Probatur. Nulla creatura potest Deum comprehendere, id est, intelligere quantum est intelligibilis. Sed si creatura videret Deum per illam visionem increatam, comprehenderet illum. Ergo est impossibile. Probatur minor. Visio illa increata est infinita. Ergo quilibet videns per illam formaliter videt infinite, sicut si esset infinite intensa albedo faceret infinite album, et similiter visio corporalis perfectior facit perfectius videre objectum. Ergo si aliqua visio est infinita, faciet infinite videre.

Confirmatur. Quia alias sequeretur quod omnes essent pariter beati, quia omnes habent aequalem visionem.

Secundo arguitur. Visio sive intellectio est actio vitalis et est actio immanens. Sed ad rationem actionis vitalis pertinet quod sit a principio intrinseco efficienti; ad rationem autem immanentis pertinet ut maneat in ipso operante. Ergo visio divina increata non potest convenire creaturae, quia non potest esse principium illius. Item etiam alias intellectus creatus reciperet in se tamquam in subjecto illam actionem.

Tertio. Actus caritatis in beatis non est dilectio divina et increata: ergo neque actio intellectus est intellectio divina. Probatur antecedens, quia caritas viae manet eadem in patria, ut patet ex I ad Cor. 13. Sed haec est actus a nostro libero arbitrio proficiscens. Ergo etiam in patria.

Dicimus ergo quod, quamvis sententia hujus doctoris non possit convinci erroris aperte in fide, quia non negat aliam scientiam creatam esse in Christo per quam cognoscat res alias, sed ait quod

(1) S. Augustin., *De Trinitate*, lib. 1, cap. 13, n. 31. ML, 42, 843.

Deum cognoscit per scientiam increatam, tamen est periculosa sententia.

4. — Ad *primum* argumentum respondetur negando consequentiam, quia species intelligibilis non producitur a potentia, sed ab objecto, et ponitur ut objectum uniatur potentiae. Est autem per accidens ad rationem speciei intelligibilis quod sit in subjecto. At vero intellectio necessario producitur ab intellectu efficienter quia intelligit per illam. Ideo potest Deus supplere per seipsum vicem speciei intelligibilis, non autem vicem intellectionis.

Ad *secundum* respondetur negando consequentiam, quia personalitas non est forma humanitatis, sed ut terminus et complementum humanitatis. Visio autem necessario est a vidente et in ipso vidente ut forma ipsius.

Ad *Augustinum* vero respondetur quod visio divina increata communicatur mundis corde quatenus mundi corde vident idem quod videt Deus, sicut Petrus communicat suas cogitationes quia communicat sua cogitata.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerit scientia beatorum vel comprehensorum.

Conclusio est affirmativa.

Nota quod divus Thomas non definit modo animam Christi a primo instanti creationis vidisse Deum sicuti est, sed absolute asserit quod habuit scientiam beatorum. Et quidem quod habuerit illam post resurrectionem, probatur ex his quae q. 8, a. 4 dicta sunt dubio primo. At vero quod simul fuerit viator et comprehensor, q. 15, a. ultimo definietur. Item quod statim a conceptione sua fuerit beatus definitur q. 34, a. 4.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo sit alia scientia indita praeter scientiam beatam

Conclusio est affirmativa.

Conclusio hujus articuli recepta est ab omnibus theologis, ita ut oppositum asserere videtur temerarium. At vero testimonium

scripturae vel definitio concilii non est expressa unde probetur conclusio. Quare non est tam certa sicut conclusio articuli praecedentis. Nam posset dicere aliquis satis fuisse scientiam beatam in animam Christi ad cognitionem speculativam et practicam. Nihilominus illud testimonium ad Col. 2 quod est in argumento *Sed contra,* est conveniens conclusioni, scilicet, *In ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei.* Ergo anima Christi omnibus modis sciendi perfecta est.

Sed *contra rationem divi Thomae arguitur.* Intellectus animae Christi non est in potentia naturali nisi respectu specierum naturalium et respectu scientiae naturalis. Sed scientia infusa vel indita est supernaturalis. Ergo ratio divi Thomae non concludit quando infert, ex eo quod est in potentia tali, debeat reduci in actum per scientiam aliquam, scilicet infusam vel inditam.

Respondetur quod, quamvis revera scientia infusa vel indita animae Christi sit alterius rationis quam scientia adquisita, tamen divus Thomas non loquitur determinate de scientia infusa quae est alterius rationis quam adquisita, sed de scientia infusa, sive sit de objecto naturali sive supernaturali. Sic enim Adam habuit etiam scientiam inditam, id est datam a Deo, ejusdem tamen speciei quam illa quam ipse potuisset adquirere per species receptas a rebus. Sed tamen Christus talem scientiam inditam accepit qualem nemo potest adquirere per species acceptas a rebus et phantasmatibus, ut articulo sequenti dicemus.

Contra id quod divus Thomas dicit in *solutione ad primum et secundum* arguitur. Non est minus de ratione opinionis formido quam de ratione fidei obscuritas. Sed adveniente demonstratione adhuc manet eadem cognitio quae erat opinio, ut dicit divus Thomas ad secundum. Ergo potest manere cognitio fidei eadem adveniente visione, quod est contra solutionem ad primum.

Respondetur negando majorem, quia medium quo intellectus assentit conclusioni opinatae est ratio probabilis magis quam alia ratio opposita; et hoc medium semper manet idem. At vero medium quo intellectus firmiter assentit per fidem non est aliqua ratio, sed lumen fidei, quod non convincit intellectum nisi per actum voluntatis captivantis intellectum. Itaque motio ipsa voluntatis concurrit non solum ad exercitium actus fidei, hoc enim in syllogismo etiam contingit, quod voluntas movet intellectum quantum

ad exercitium; sed tamen ad assensum fidei movet etiam voluntas partialiter etiam quantum ad specificationem actus. Cum autem venit visio aperta ejusdem objecti jam intellectus non convincitur a voluntate ad illum assensum, non enim potest dissentire. Quare non manet eadem cognitio neque quoad substantiam, quia non est idem medium et ratio assentiendi.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo fuerit aliqua scientia experimentalis adquisita

1. — Conclusio est affirmativa.

Pro intelligentia hujus nota quod scientia dupliciter dicitur infusa. Uno modo per se infusa, id est secundum propriam rationem suam, et haec non potest haberi per adquisitionem humanam. Alio modo dicitur infusa per accidens, quae quidem secundum propriam rationem potest adquiri, sed per accidens est quod per infusionem habeatur. Docet ergo divus Thomas in isto articulo quod Christus Dominus adquisivit scientiam alterius rationis quam scientiam infusam quam habuit ab instanti suae conceptionis. Illa enim erat infusa per se, per quam cognoscebat illa anima sanctissima sine conversione ad phantasmata eo modo quo angeli intelligunt.

2. — Sed circa istas scientias Christi Domini sunt *duae opiniones,* praeter opinionem divi Thomae.

Prima est Scoti in 3, d. 14, q. 2 et sequentibus, et Durandi in q. 4, quod tantum fuit in Christo unus modus scientiae praeter visionem beatificam, et iste fuit per infusionem a Deo illarum scientiarum quae sunt ejusdem rationis cum nostris scientiis adquisitis. Probant hoc exemplis; v. gr., sicut scientia Adae erat ejusdem rationis cum scientia quam acquisivit Cain et Abel, et sicut oculus ex miraculo datus est ejusdem rationis cum oculis naturalibus. Item etiam ex consequenti secundum istos doctores Christus Dominus nullam scientiam adquisivit.

3. — Sed tamen *haec opinio non est verosimilis. Primo* quia anima Christi cognoscebat perfecte omnes res naturales antea quam adquireret phantasmata corporalia. Ergo per scientiam alterius rationis quam adquisita. Probatur consequentia, quia scien-

tia adquisita non habet usum perfectum nisi per conversionem ad phantasmata.

Secundo quia anima Christi cognoscebat perfecte in propria specie angelorum naturas et substantias. Sed hoc non potest esse per species intelligibiles quae habeant ordinem ad phantasmata. Ergo per species ejusdem rationis cum speciebus angelorum. Probatur minor, quia nullus homo potest adquirere talem scientiam de angelis per proprios conceptus angelorum.

Neque exempla istorum convincunt istam sententiam, quia Adam creatus est a Deo perfectus vir et cum perfecta phantasia. Quare necessarium fuit quod talis scientia infunderetur illi qualem ipse poterat adquirere ex phantasmatibus. Item etiam oculus datur miraculose caeco, sed tamen est ejusdem rationis cum oculis naturalibus, quia est ejusdem objecti formalis. Cognitio autem scientiae adquisitae non habet eamdem rationem formalem quam habet scientia per se infusa.

4. — *Alia opinio est Paludani* d. 4, q. 2, quod in Christo fuit duplex scientia infusa, scilicet infusa per se et infusa per accidens, ita quod ipse nullam scientiam adquisivit, sed a principio conceptionis suae utramque scientiam habuit. Et ostendit hoc ita esse conveniens quia, ut Christus cognosceret cogitationes cordium et futura contingentia, erat ei necessaria scientia infusa per se. At vero scientia infusa per accidens fuit conveniens inesse illi animae Christi ut esset perfecta humano modo circa res naturales. Et ad rationem divi Thomae respondet quod intellectus agens esset otiosus.

Respondetur negando sequelam, quia tunc conducit ad usum illius scientiae quae est per conversionem ad phantasmata; sicut in Adam non fuit otiosus intellectus agens, quamvis statim habuit cum ipsa natura scientias rerum naturalium. Et ista fuit sententia divi Thomae in 3, d. 14, q. 1, a. 3, qla. 5.

Sed contra istam opinionem est argumentum. Usus illius scientiae infusae per accidens non est sine conversione ad phantasmata perfectus, quia species sunt ejusdem rationis cum his quae abstrahuntur a phantasmatibus. Sed in Christo non fuerunt phantasmata in ventre matris suae. Ergo tunc erat otiosus habitus illius scientiae.

Melius ergo dicitur quod, sicut successu temporis proficiebat in-

fans in cognitione rerum naturalium sensibilium et adquisitione phantasmatum, ita etiam inde scientiam adquisiverit. Et haec erat major perfectio illius animae, exclusa tamen omni ignorantia, quod adquireret per se ipsam id quod per se erat adquisibile.

Potest tamen aliquis cui placuerit alia opinio respondere quod anima, cum adhuc Christus erat in ventre, utebatur illa scientia infusa per accidens sine conversione ad phantasmata, sicut anima separata a corpore utitur scientia quam adquisivit dum esset in corpore. Sed tamen hoc non plene satisfacit, quia talis usus non est proportionatus animae, maxime cum est actus corporis.

5. — Denique nota in hoc articulo quod, si scientia adquisita accipiatur pro quavis cognitione sive intellectuali sive sensus, de fide est quod Christus adquisivit scientiam experimento quodam ad res sensibiles sicut alii homines. Verissime enim sensiit calorem et dolorem cum patebatur. Et ita exponitur illud ad Hebr. 5 (v. 8), *Didicit ex his quae passus est obedientiam,* hoc est, expertus est in passione corporis sui quantum grave sit obedire non solum voluntate, sed etiam opere exteriori usque ad mortem.

QUAESTIO DECIMA

De scientia beata animae Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum, sive divinam essentiam

Et nota quod comprehendere uno modo sumitur pro hoc quod est firmiter et aperte cognoscere et possidere Deum, juxta illud (I Cor. 9, 24), *Sic currite ut comprehendatis*. Et isto modo omnes beati dicuntur comprehensores. Alio modo sumitur pro hoc quod est cognoscere rem quantum cognoscibilis est ex natura sua. Et ita intelligitur titulus articuli. Et conclusio est negativa et certa secundum fidem, ut patet ex his quae 1 p., q. 12 docet divus Thomas.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima Christi in Verbo cognoscat omnia

1. — **Prima conclusio: Anima Christi cognovit in Verbo omnia quae sunt vel fuerunt vel erunt.**

Secunda conclusio: Non cognoscit in Verbo omnia quae sunt in potentia Dei.

Tertia conclusio: Cognoscit in Verbo omnia quae sunt in potentia creaturae. Et intelligenda est ista conclusio de creaturis quae sunt, fuerunt vel erunt.

2. — In probatione primae conclusionis duo dicit divus Thomas ex quibus videtur inferri unum falsum. Dicit enim quod intellectus

creatus "tanto plura cognoscit in Verbo quanto perfectius videt ipsum Verbum". Item dicit quod "nulli intellectui beato deest cognitio eorum omnium quae ad ipsum spectant". Sequitur ex his duobus quod aliquis minus beatus possit videre plura in Verbo quam alius magis beatus, et quod minus beatus esset magis beatus. Probatur sequela. Quia fieri potest quod ad minus beatum spectent plura quam ad magis beatum, v. gr., quod ad beatum Dominicum spectent plura quam ad beatum Stephanum, scilicet quia plures orationes mittuntur ad beatum Dominicum et quia curam gerit negotiorum sui ordinis. Ergo tanto plura possunt [esse] ista quae excedant numerum earum rerum quas cognoscit beatus Stephanus in Verbo.

Respondetur ad hoc dupliciter. Quod cum divus Thomas ait quod intellectus beatus tanto plura videt in Verbo quanto beatior est, intelligit quod beatior videt formaliter illa plura per eamdem visionem Verbi. Cum vero dicit quod nulli deest cognitio in Verbo omnium quae ad ipsum spectant, intelligit causaliter vel formaliter per visionem Verbi. Unde ad argumentum respondetur quod non est inconveniens quod minus beatus videat plura in Verbo causaliter quam magis beatus, id est, ipsa visio Verbi est causa... [*charta corrupta*] ut ipse beatus habeat aliam cognitionem earum rerum quae ad se spectant ex quadam speciali revelatione quae inde dimanat.

Dominus Cajetanus in isto loco explicat videre formaliter in Verbo plura per hoc quod, cum quis primo est beatus, videt illa plura. Et dicit quod tunc est impossibile quod ad minus beatum plura singularia cognoscibilia spectent. Sed tamen non bene intelligitur ista impossibilitas, immo credimus beatum Dominicum cum primo factus est beatus cognovisse statum suae familiae non solum quantum ad futurum ex parte [spectat?]. Probatur. Quia tunc pertinebat ad illum scire statum sui ordinis. Ergo hoc cognoscebat in Verbo vel formaliter vel causaliter.

Ceterum in anima Christi Domini nunquam ponimus novam revelationem, sed omnia praesentia, praeterita et futura cognoscit formaliter in Verbo et cognoscit etiam causaliter in Verbo per scientiam infusam.

3. — Nota praeterea quod circa cognitionem animae Christi omnium rerum *triplex est sententia. Prima est Scoti* in 3, d. 14, q. 3

ubi dicit quod anima Christi videt omnia non quidem actualiter, sed habitualiter, id est quod potest modo videre quaedam, postea vero alia. Haec sententia videtur minus digna animae Christi. Item etiam est falsa. Probatur. Suppono quod anima Christi videt omnia formaliter in Verbo. Visio beata est simul tota. Ergo cognitio eorum quae videntur formaliter per illam semper est in actu. Probatur consequentia. Quia alias ipsa visio esset variabilis, si modo ad plura, modo ad pauciora se extendit. Dicere autem quod cognoscit anima Christi in Verbo quidquid cognoscit, sed per novas revelationes, ut alii sancti, minus dignum est animae Christi.

4. — *Alia sententia* est quod anima Christi videt omnia absolute in Verbo quae Deus cognoscit, id est omnes quidditates rerum possibilium, immo quod universi beati vident haec omnia. Ita opinatur Durandus in 4, d. 14. Sed haec sententia sufficienter impugnatur. Nam hoc esset comprehendere divinam potentiam, si omnia ad quae se extendit comprehenderet ipsa anima distincte. Videte dominum Cajetanum in hoc loco ad tertium.

5. — *Tertia sententia* est quidam error damnatus in *Directorio inquisitorum,* q. 11, in primo et secundo errore, scilicet quod anima Christi cognoscit omnia quae cognoscit Verbum divinum, et ita perfecte sicut ipsum Verbum divinum. Haec sententia aperte convincitur erroris, quia hoc esset facere creaturam aequalem Deo, aut confusionem substantiae in Christo.

Ceterum de modo videndi Deum, in 1 p., q. 12 disputatur.

6. — Circa solutionem ad primum nota quod esset error negare quod Christus in se habeat cognitionem diei judicii non solum inquantum Deus, sed etiam in anima per cognitionem creatam. Probatur ex concilio sexto Constantinopolitano, act. 11 circa fidem, ubi condemnatur iste error. Ex quo sequitur quod cum aliqui doctores explicant illum locum Marci 13 (v. 32), *Sed neque filius hominis*, id est inquantum homo, sicut Cajetanus super illum locum, et Ambrosius lib. 5 *De fide*, cap. 8 eamdem explicationem insinuat, sunt intelligendi isti doctores ut particula *inquantum* accipiatur reduplicative et causaliter, id est, quod Christus non habet illam cognitionem ex viribus naturae humanae inquantum homo. Ceterum habet illam inquantum homo si ly *inquantum* accipiatur specificative, id est, in humanitate. Habet tamen illam cognitionem vel virtute luminis gloriae, vel etiam simul formaliter, vel causa-

liter. De quo vide magistrum Soto in 4, d. 43, q. 2, a. 2 circa finem, ubi dicit quod esset nefas et haeresis dubitare, sicut quidam haesitant, illam particulam, *Sed neque filius hominis,* haberi apud Marcum, sed additam fuisse ab arrianis. Sed forsan haec censura gravior est quam oporteat, nam divus Hieronymus, Matth. 14, dicit illam particulam fuisse additam in Matthaeo ab arrianis; et divus Ambrosius ubi supra, hoc dicit. Satis enim esset dicere quod esset temerarium dicere illud.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi possit cognoscere infinita in Verbo

1. — Prima conclusio: Anima Christi non cognoscit infinita in actu.

Secunda conclusio: Anima Christi cognoscit infinita in potentia creaturae scientia simplicis intelligentiae, non scientia visionis.

Tertia conclusio, ad primum: **Anima Christi cognoscit hujusmodi infinita non discurrendo per singula, sed in una quadam re, quae est creata vel increata.**

Quarta conclusio, ad secundum: **Infinitum quod est in potentia creaturae potest comprehendi ab anima Christi.**

Quinta conclusio, ad tertium: **Quamvis anima Christi cognoscat infinita in potentia creaturae, sed tamen plura scit Deus simpliciter quam anima Christi.**

2. — *Contra primam conclusionem* arguitur ex 1 p., q. 14, a. 12 ubi dicit divus Thomas quod Deus scientia visionis cognoscit infinita, quia infinitae cogitationes bonorum et damnatorum erant. Sed anima Christi videt omnia quae Deus videt scientia visionis, ut articulo praecedenti dictum est. Ergo cognoscit infinita in actu entia futura.

Ad hoc respondetur: primo ex Cajetano hic, quod divus Thomas loquitur hic de substantiis, non de accidentibus et actionibus transeuntibus animae. Nam substantiae solum sunt actu entia existentia simpliciter. Item etiam ex ratione divi Thomae hoc videtur colligi, quia finitus est numerus generabilium et corruptibilium secundum quodcumque tempus. Loquitur ergo de substan-

tiis. Sed in 1 p. loquitur de substantiis et accidentibus et actionibus futuris simul. Ita explicat divum Thomam Capreolus in 3, d. 14, q. 2, conclusione 2, et auctor *Tabulae aureae* dubio 477.

Sed secundo respondetur quod haec solutio non plene videtur satisfacere. Nam divus Thomas exacte voluit docere in isto articulo quae essent cognita ab anima Christi et quot essent. Ergo fuisset diminutus si de solis substantiis loqueretur. Item in articulo praecedenti asserit quod anima Christi cognoscit omnia quae sunt in potentia creaturae. Inter alia vero quae sunt in potentia creaturae sunt ipsae cogitationes et operationes hominum. Ergo in isto articulo, dum quaerit an ista quae cognoscit anima Christi sint infinita, non excludit cogitationes.

Dicimus ergo ad argumentum quod anima Christi cognoscit omnes cogitationes futuras, quae infinitae erunt, id est, non tot quin plures. Et in hoc omnes conveniunt. Sed tamen hoc non est cognoscere infinita in actu, quia non sunt neque erunt aliquando in actu respectu cognitionis animae Christi, ita quod illa simul coexistant respectu notitiae intuitivae animae Christi. Et hoc insinuat divus Thomas dum inquit in hoc art. et ad tertium, quod anima Christi cognoscit infinita in potentia creaturae "quasi quadam scientia simplicis intelligentiae". At vero Deus videt notitia intuitiva omnes cogitationes futuras, quia ejus cognitio plene mensuratur aeternitate, quae ambit omnem et totam simul successionem rerum. Et ideo possumus dicere quod Deus cognoscit cogitationes infinitas actu eo modo quo accidens dicitur esse actu. Sed tamen non quia in seipsis sint futurae simul infinitae actu, sed quia in Deo sunt actu simul, futurae tamen successive in seipsis.

Scio [esse] aliquos thomistas qui negant etiam ipsum Deum scientia visionis videre infinita, quia nunquam erunt simul. Sed non est opus respectu cognitionis Dei quod illa sint futura simul, nam ille *vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt* (Rom. 4, 17). Vocare autem ad notitiam intuitivam pertinet. Item etiamsi sunt finita quae Deus cognoscit scientia visionis, quot sunt et usque ad quod tempus finitum, videt Deus illa. Et tunc arguitur: quare non etiam aliam rem quae postea futura est non videbit Deus, nulla est ratio. Aut ergo sola existentia in praesenti videt notitia intuitiva, aut omnia futura.

Si quis autem contendat quod etiam anima Christi cognoscit in Verbo notitia intuitiva omnia futura eo quod videt ipsa existere in Verbo, dico quod hoc est probabile. Sed tunc debemus sequi solutionem domini Cajetani, et dicendum quod in illis substantiis finitis videt anima Christi omnia quae sunt in potentia. Ea quae futura intuitive videt; alia vero quae non sunt futura cognoscit notitia simplicis intelligentiae.

3. — Arguitur *contra illam secundam conclusionem.* Sequitur ex illa quod anima Christi habet cognitionem infinite perfectam. Probatur sequela. Nam illa cognitio aequivalet infinitis cognitionibus, si essent singulae singularum rerum in singulis hominibus infinitis. Ergo esset infinite perfecta; alias non aequivaleret omnibus.

Ad hoc respondetur primo negando sequelam. Ad probationem nego antecedens; quia tunc, si essent infinitae cognitiones seorsum, quaelibet haberet suam perfectionem ex distincto intellectu et ex distincta specie intelligibili. At vero cognitio animae Christi habet perfectionem ab unico intellectu et ab una specie intelligibili.

Secundo respondetur transeat antecedens, et negatur consequentia, quia omnes illae cognitiones simul sunt finitae perfectionis; quemadmodum si essent infiniti homines non essent infinitae perfectiones, quia est multiplicatio sub determinata specie, sicut divus Thomas dicit ad secundum. Item quia perfectio scientiae et cognitionis non attenditur ex multiplicatione individuorum, sed ex perfectione luminis et objecti. Perfectius enim est videre unum angelum quam infinitos homines.

4. — Ex his quae dicta sunt sequitur quod scientia animae Christi non potest simpliciter loquendo dici infinita quemadmodum dicitur gratia infinita. Ratio est quia scientia animae Christi ex objecto formali et ex lumine non habet infinitatem. Quamvis enim Deus sit infinitus, non tamen videtur ab anima Christi infinito modo. Alioquin si satis esset infinitas objecti secundum se, omnes beati essent infinitae scientiae, quia omnes vident Deum. At vero gratia, ut q. 7, a. 12, est infinita in esse gratiae, quia cum dicimus in esse gratiae non excludimus sed potius includimus commercium cum gratia unionis, a qua gratia habitualis habet effectus infiniti valoris et meriti.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum anima Christi perfectius videat Verbum quam quaelibet alia creatura

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet ex argumento *Sed contra* divi Thomae.

Dominus Cajetanus in solutione ad secundum notat quod, ceteris paribus, in naturalibus intellectus perfectior perfectius videbit Deum quam quilibet alius. V. gr., angelus cum aequali lumine gloriae perfectius videbit Deum quam homo. Et vult Cajetanus probare hoc ex divo Thoma eo quod ait quod visio "magis attenditur secundum ordinem gratiae... quam secundum ordinem naturae". Ergo ex parte debet attendi secundum ordinem naturae. Durandus in 3, d. 14, q. 1 tenet eamdem sententiam.

Sed haec sententia non placet nobis, immo arbitramur quod homo cum majori gratia et lumine gloriae semper videbit Deum clarius quam quilibet angelus. De qua re in 1 p., q. 12, a. 6. Nunc tamen breviter sufficit ista ratio, quia secundum Cajetanum, sequeretur quod angelo qui tantum meritum habet quantum homo, non dabitur tantum lumen gloriae sicut homini. Probatur sequela, quia cum minori lumine videbit aequaliter Deum. Item valor meriti non attenditur ex perfectione potentiae naturalis, sed ex perfectione et quantitate caritatis. Ergo nec visio beata est major ex virtute naturali. Probatur consequentia, quia tam inepta est natura ad videndum Deum quam ad meritum.

Et ad argumentum domini Cajetani respondetur quod comparatio illius particulae *magis* vel accipitur abusive, vel adversative, non comparative.

Ad tertium notat Cajetanus quod non potest esse major nec perfectior visio de potentia Dei absoluta quam visio animae Christi. Sed haec sententia falsa est, quia anima Christi non comprehendit Deum: ergo magis est cognoscibilis de potentia absoluta. Et confirmatur. Quia nihil obstat quominus animae Christi Deus ostendat in Verbo formaliter aliquam creaturam quam modo non videt formaliter, ut videat formaliter, et tunc esset beatior. Ergo potest de potentia Dei absoluta anima Christi esse beatior.

QUAESTIO UNDECIMA

De scientia indita vel infusa animae Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia

1. — **Prima conclusio: Christus cognovit omnia quae possunt cognosci per lumen naturale per scientiam infusam.**

Secunda conclusio: Per eamdem scientiam infusam cognovit omnia quae possunt cognosci per divinam revelationem quomodolibet.

Tertia conclusio: Non cognovit per illam scientiam infusam divinam essentiam.

2. — *Contra rationem primae et secundae conclusionis* divi Thomae arguitur. Potentia obedientialis dicitur respectu primi agentis. Sed primum agens potest plura conferre animae Christi quam contulit. Ergo anima Christi non est perfecte reducta in actu.

Respondeo et *dico primo,* quod Deus non potest conferre majora animae Christi quam contulit, in hoc sensu quod illa sint alterius speciei majora. Probatur, quia nihil potest esse majus in creatura quam unio hypostatica et visio beatifica.

Secundo dico quod in eadem specie visionis beatificae potest Deus plura ostendere animae Christi per lumen gloriae et per scientiam infusam. Probatur hoc, quia Deus plura scit: ergo potest illa manifestare animae Christi. Et ita fateor quod non est completa potentia obedientialis animae Christi respectu Dei de potentia absoluta.

Tertio dico quod dicitur potentia animae Christi perfecta tum

quia ex omni genere perfectionis maxima perfectio est in anima Christi, tum etiam quia de potentia ordinaria non potest esse major.

3. — *Secundo arguitur contra utramque conclusionem.* Objectum mathematicae et physicae non habent eamdem rationem formalem, neque inter se, neque cum rebus revelatis a Deo. Ergo anima Christi non potest unica scientia infusa omnia ista scire.

Confirmatur. Quia metaphysica est speculativa; prudentia vero est habitus practicus: ergo non potest esse idem habitus.

Respondetur primo quod illa scientia infusa animae Christi est superioris ordinis quam scientia naturalis. Unde sub ratione magis immateriali potest objecta diversa aliarum scientiarum cognoscere; quemadmodum sensus communis, cum sit unica potentia, sensit omnia objecta quinque sensuum, ita anima Christi.

Secundo respondetur quod non ponimus in anima Christi praecise unicum habitum scientiae infusae, ut in art. 6 docet divus Thomas.

4. — *Tertio arguitur contra secundam conclusionem.* Anima Christi non habuit species omnium singularium: ergo non cognoscit omnia quae per revelationem cognosci possunt. Antecedens probatur. Quia alias habuisset infinitas species et phantasmata, saltim respectu cogitationum hominum futurorum.

Respondetur quod per species universales sine phantasmatibus ad modum angelorum potuit anima Christi multitudinem singularium intelligere, quemadmodum ipse Deus per suam essentiam cognoscit omnia singularia.

Sed rogat quis utrum per istam scientiam infusam cognoverit intuitive ista singularia. Dominus Cajetanus respondet affirmative; sed tamen nos negamus, quia notitia intuitiva est res praesentis quatenus praesens est in actu ipsi cognoscenti ut cognoscens. Sed futura non sunt actu respectu illius cognitionis scientiae infusae. Ergo illa cognitio non est intuitiva. Gratis est enim dicere quod visio beata est intuitiva notitia respectu futurorum quae videntur in Verbo. Et haec est probabilis sententia, quia illa sunt in Verbo perfectiori modo quam in seipsis.

5. — Nota quod divus Thomas in 3, d. 14, q. 1, a. 3, qla. 1 et *De veritate* q. 20, a. 6 opinabatur animam Christi non cognovisse per hanc scientiam infusam cogitationes cordium. Hic tamen in secunda conclusione oppositum sentire videtur.

Denique nota quod dominus Cajetanus in hoc art. asserit quod anima Christi cognoscebat per hanc scientiam infusam articulos fidei, v. gr., mysterium Trinitatis. Et probat ex secunda conclusione, ubi dicit quod omnia etc. Sed tamen inquit quod non erat fides cognitio illa tum quia eadem potentia intellectus videbat clare in Verbo Trinitatem, tum etiam quia ipsa scientia infusa est clara cognitio mysteriorum fidei. Sed tamen hoc secundum quod dicit videtur falsum, quia divus Thomas expresse in tertia conclusione excipit divinam essentiam a cognitione scientiae infusae. Ergo non cognoscebat mysterium Trinitatis clare per scientiam infusam, sed per beatificam. Sed tamen dicet Cajetanus quod non cognoscit divinam essentiam clare, neque mysterium Trinitatis prout est in se, sed prout est in creatura, eo modo quo dicimus nos habere scientiam quod Deus est, a posteriori, non prout est in se.

Contra hoc est quod quaevis alia cognitio praeter beatificam est obscura respectu mysterii Trinitatis, quia Deus non operatur ad extra prout est trinus, sed prout est unus. Ergo ex effectibus non potest quis clare cognoscere quod est trinus sicut cognoscimus quod est unus.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima Christi potuerit intelligere secundum scientiam inditam vel infusam non convertendo se ad phantasmata

Conclusio est affirmativa.

Durandus in 3, d. 14, q. 3, quoniam ipse existimat scientiam infusam animae Christi esse ejusdem speciei cum scientiis adquisitis, negat animam Christi dum erat in corpore potuisse uti scientia et intelligere sine conversione ad phantasmata. Sed de hoc jam diximus q. 9, a. 4, contra primum dictum Durandi. Sed tamen, quamvis concedamus quod scientia illa erat ejusdem rationis cum scientiis adquisitis, tamen inde non sequitur quod non potuit Christus Dominus uti illa sine conversione ad phantasmata. Nam anima separata potest uti illa scientia sine conversione ad phantasmata. Ergo anima Christi saltim supernaturaliter potuit ea uti, etiam dum erat in corpore. Et ratio divi Thomae in articulo probat etiam de scientia adquisita.

Videbatur tamen major difficultas *an Christus Dominus potuerit uti scientia infusa per conversionem ad phantasmata.* Et ratio dubitandi est quia species intelligibiles illius scientiae non sunt ex natura sua acceptae a phantasmatibus neque proportionatae cum illis.

Pro explicatione nota quod usus alicujus scientiae dupliciter considerari potest. Uno modo secundum propriam rationem scientiae; secundo ex conditione subjecti. Item nota quod anima Christi duplicem conditionem habebat, nam erat actus corporis et simul erat anima beata.

Dico ergo quod ad perfectionem illius scientiae infusae non opus erat converti ad phantasmata; sed tamen propter conditionem subjecti poterat Christus uti illa convertendo se ad phantasmata. Sicut per oppositum poterat non se convertere ad phantasmata cum uteretur scientia adquisita, cujus usus tamen proportionem habet naturalem cum phantasmatibus quamdiu anima est in corpore, ita quod sine conversione ad phantasmata non possit esse usus talis scientiae. Sed totum hoc supplet conditio beatitudinis animae Christi.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi habuerit scientiam inditam seu infusam per modum collationis

Prima conclusio: Non fuit discursiva sive collativa quantum ad adquisitionem illius.

Secunda conclusio: Haec scientia infusa quantum ad usum poterat esse collativa vel discursiva.

Nota circa istum articulum quod, licet Christus secundum fidem habuerit animam rationalem atque adeo discursivam, tamen quod actu discurreret, opinio est satis probabilis et multo magis quam contraria; non tamen est fides.

Praeterea nota quod anima Christi Domini secundum scientiam infusam non semper erat in actu respectu omnium quae per illam poterant cognosci. Probatur ex his quae dicta sunt, quia erat in ejus potestate discurrere: ergo non omnia simul cogno-

scebat. Et est sententia divi Thomae art. 5 hujus quaest. Quin et ipsi angeli qui non sunt discursivi, non tamen sunt in actu respectu eorum quae cognosci possunt in propria specie.

Tertio nota quod, sicut divus Thomas docet in 3, d. 31, q. 2, a. 4, non necesse est ut animae beatae quando utuntur sua scientia infusa vel adquisita discurrant etiam post resurrectionem. Unde colligitur quod multo magis anima Christi poterit uti sua scientia infusa vel adquisita sine discursu. Quare in solutione ad 3 cum inquit divus Thomas quod "uti collatione et discursu proprium et connaturale est animabus beatis", intelligendum est de potestate utendi, non de ipso usu actuali.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo scientia indita seu infusa fuerit minor quam in angelis

Prima conclusio: Quantum ad certitudinem et multitudinem scibilium major est.

Secunda conclusio: Quantum vero ad modum scientiae ex parte subjecti inferior fuit scientia animae Christi quam scientia angelorum.

Nota quod istis duobus conclusionibus possumus addere tertiam conclusionem, quod simpliciter loquendo scientia animae Christi fuit major et perfectior quam scientia angelorum. Probatur. Perfectio potissima scientiae sumitur ex certitudine et claritate et ex dignitate objecti et ex multitudine scibilium. Sed in his omnibus excedit scientia animae Christi scientiam angelorum. Ergo simpliciter est perfectior.

Ex hoc sequitur falsam esse sententiam Scoti in 3, d. 14, q. 4 ubi ait quod scientia Christi quantum ad actum notitiae intuitivae est imperfectior quam scientia angelorum. Et ratio ejus est quia objectum hujusmodi notitiae est idem in angelis et in Christo; et ex alia parte intellectus angeli est perfectior: ergo notitia intuitiva illius erit perfectior. Probatur consequentia quia ille existimat notitiam intuitivam produci a solo objecto et potentia, nulla specie mediante. Dicit vero quod abstractiva notitia fuit perfectior

in anima Christi, quia illa fit per speciem intelligibilem concurrentem in absentia objecti, quae fuit perfectior in anima Christi quam in angelis. Sed tamen fundamentum Scoti falsum est. Nam sola potentia nuda non potest producere notitiam nisi prius efficiatur in actu per speciem intelligibilem. Sed objectum ipsum non potest uniri secundum se intellectui praeter divinam essentiam. Ergo potentia intellectus debet informari specie etiam ad notitiam intuitivam.

Deinde esto ita quod non requiratur species intelligibilis ad notitiam intuitivam, tamen illa consequentia nulla est, quia saltim requiritur lumen intelligibile ad videndum ipsum objectum. Ergo ex parte illius potest esse perfectior notitia intuitiva animae Christi.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum scientia indita seu infusa in Christo fuerit habitualis scientia

Conclusio est affirmativa.

Nota quod in argumento *Sed contra,* cum divus Thomas dicit quod "scientia de qua nunc loquimur univoca fuit cum scientia nostra, sicut anima Christi fuit ejusdem speciei cum anima nostra", non accipitur illa univocatio ita ut scientia Christi infusa sit ejusdem speciei cum nostra scientia, sed sumitur univocatio in genere, scilicet in genere habitus, sicut animal est ejusdem speciei in homine et in equo.

Secundo nota quod, secundum probabiliorem opinionem, in nobis habitus scientiae non est collectio specierum formaliter, sed facultas quaedam intellectus adquisita ex actibus ad judicandum de conclusionibus. Sed tamen in angelis non est opus praeter species congenitas ponere aliam qualitatem quae sit habitus, sed ipsae species intelligibiles propter sui perfectionem et praestant facultatem ad judicandum et repraesentant objectum. Vel fortassis melius dicetur quod lumen naturale in illis est habitus ad judicandum non solum de principiis, sed etiam de conclusionibus, sine discursu in nobis; aut lumen naturale est habitus primorum principiorum ad judicandum de illis immediate. Ad conclusiones autem necessarium est lumen adquisitum, quod est habitus scien-

tiae ex demonstratione adquisitus. Dico igitur quod probabiliter potest dici scientiam infusam animae Christi Domini non fuisse habitum distinctum ab speciebus infusis vel a lumine principiorum infuso, quod erat circa principia et circa conclusiones simul.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum scientia indita animae Christi fuerit distincta secundum diversos habitus

Conclusio est affirmativa.

Nota quod ex solutione ad secundum et tertium hujus articuli videtur colligi quod lumen scientiae infusae est unicum et distinctum a lumine intellectus agentis. Item colligitur quod eatenus ponit divus Thomas multos habitus scientiae infusae in Christo Domino quatenus ibi sunt multae species intelligibiles. Sed tamen non ita intelligendum quod numerus habituum adaequet numerum specierum. Alias tot essent scientiae in nobis quot sunt species intelligibiles. Consequens tamen est falsum, nam una scientia habet multas species intelligibiles.

QUAESTIO DUODECIMA

De scientia animae Christi adquisita vel experimentali

ARTICULUS PRIMUS

Utrum secundum scientiam adquisitam vel experimentalem Christus omnia cognoverit

Prima conclusio: Omnia quae possunt adquiri per lumen intellectus agentis cognovit Christus per scientiam adquisitam.

Secunda conclusio, ad tertium: **Secundum scientiam adquisitam simpliciter loquendo non cognovit omnia;** non cognovit substantias separatas neque omnia singularia praesentia, praeterita et futura.

Nota quod tota difficultas hujus articuli consistit in explicando quomodo adquisierit Christus Dominus scientiam perfectam multarum rerum diversi generis quarum singularia non sensit, quemadmodum si dicamus quomodo caecus potest habere scientiam de coloribus. Nam omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, et deficiente sensu deficit scientia illius sensus.

Ad quod respondetur primo quod hoc fieri potuit, ut divus Thomas in solutione ad 1 et 2 docet, scilicet, propter excellentiam ingenii Christi Domini ut ex paucis singularibus posset abstrahere species aliarum quae non experiebatur. Secundo respondetur, sicut dominus Cajetanus respondet hic, quod angeli ministraverunt ei omnes res quae sufficiebant ad omnes scientias. Tertio respondetur quod virtus luminis naturalis animae Christi perficiebatur ex lumine infuso, etiam circa proprium objectum proportionatum sibi, quemadmodum fides in nobis naturam perficit et sicut metaphysica perficit habitus aliarum scientiarum circa propria objecta.

Nota etiam quod sunt multa quae homines callere non potuerunt ex naturalibus, non propter excellentiam objecti et improportionem, sed propter infirmitatem naturae, quae pluribus intenta minor est ad singula. At vero anima Christi Domini omnia naturalia novit perfecto modo ac si non haberet corpus corruptibile, sed ac si esset in statu naturae integrae. De qua re vide divum Thomam lib. 1 *Contra gentes,* cap. 4.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum secundum scientiam adquisitam vel experimentalem Christus profecerit

Prima conclusio: Christus profecit in scientia adquisita secundum effectum scientiae in quem primo minora postea vero majora et subtiliora demostrabat.

Secunda conclusio: Christus non profecit ista scientia si consideretur secundum suam essentiam et prout ipse habitus scientiae auget.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum aliquid ab hominibus didicerit

Conclusio est negativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus ab angelis scientiam acceperit

Conclusio est negativa.

De istis omnibus articulis recolendum est quae dicta sunt supra q. 9, a. 4.

QUAESTIO DECIMATERTIA

De potentia animae Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam

Conclusio est negativa.

Conclusio hujus articuli ita est certa, quod oppositum esset error, in hoc sensu quod anima Christi esset aequaliter omnipotens cum ipso Deo, quia hoc esset facere creaturam creatorem. At vero si quis dixerit quod anima Christi supposita gratia unionis habuit omnipotentiam instrumentalem ad omnem effectum possibilem etiam ad creandum et annihilandum, non esset error in fide, sed in bona philosophia.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum

1. — Prima conclusio: Anima Christi secundum propriam virtutem, sive naturalem, sive supernaturalem, habet potestatem ad illos effectus qui sunt convenientes ipsi animae.

Secunda conclusio: Anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi Dei habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem.

Tertia conclusio: Anima Christi non habuit virtutem etiam instrumentalem ad creandum et annihilandum.

Quarta simpliciter negativa.

2. — Arguitur primo contra secundam distinctionem quam facit divus Thomas. Omnis operatio humanitatis Verbi Dei est operatio instrumenti respectu personae divinae: ergo divisio est nulla.

Ad hoc negatur antecedens. Pro cujus explicatione nota quod non omne principium quo aliquid fit est instrumentum, etiamsi reperiatur in illa operatione aliud agens principalius. V. gr., ignis mediante forma substantiali producit ignem vel calorem; non tamen talis forma est instrumentum, sed est principium quo principale. At vero calor ignis est et dicitur proprie instrumentum ad generandum ignem, et non solum principium quo. Ratio hujus differentiae est quia instrumentum consistit in hoc quod ad effectum ad quem concurrit instrumentaliter non habet virtutem attingendi vel formam cui assimiletur effectus ipse principalis, sicut v. gr. pennicillus ad faciendam imaginem non habet virtutem et formam cui assimiletur imago. At vero quando secundaria causa habet propriam formam et virtutem ad illum effectum et cui assimiletur, non habet tunc rationem instrumenti, sed potius causae secundariae.

Unde sequitur quod operationes humanitatis Christi naturales non erant actiones instrumenti respectu humanitatis ipsius, quia habebat propriam virtutem et formam ad illas actiones, immo etiam quaedam actiones supernaturales non erant actiones instrumenti respectu humanitatis; v. gr., diligere et videre Deum erant operationes animae secundum habitum gratiae cui proportionantur istae operationes. Sed tamen operationes Christi circa immutationes creaturarum ad quas anima non habebat formam inhaerentem, v. gr., resuscitatio mortuorum et meritum de condigno de rigore justitiae, istae operationes conveniunt animae Christi ut erat instrumentum quod movebatur a Verbo divino, et non secundum proportionem formae quam habebat ipsa anima.

3. — **Dubium est an ad illuminandum animas vel angelos anima Christi habeat virtutem tantum instrumentalem et non principalem.** Et videtur quod habeat virtutem principalem ex eo quod divus Thomas dicit in articulo, quod "etiam ad illuminandum per gratiae et scientiae plenitudinem" etc.

Respondetur quod duplex est et fieri potest illuminatio. Uno

modo exterius, proponendo et ordinando objectum, quemadmodum praeceptor ordinat et illuminat discipulos. Alio modo potest fieri illuminatio per virtutem illuminantis attingentis intime mentem creaturae rationalis. Dicimus ergo quod primo modo anima Christi est causa principalis ad illuminandum angelos et homines. At vero secundo modo nulla creatura potest esse nisi instrumentum, non vero causa principalis. Quemadmodum sacramenta illuminant mentes hominum, ita humanitas Christi habet virtutem illuminandi

4. — **Dubium est circa secundam conclusionem,** an anima Christi habuerit virtutem faciendi miracula non solum instrumentaliter per influxum actualem Dei, sed etiam per aliquam qualitatem et *habitum inhaerentem.*

Et arguitur *pro parte affirmativa.* Anima Christi potuit in alios gratiam faciendi miracula transfundere. Ergo erat aliquis habitus inhaerens illi. Patet consequentia, quia quod nihil est non transfunditur. Antecedens patet Matthaei 10, dedit eis potestatem faciendi miracula.

Confirmatur. Quia postquam Christus Dominus tribuit illis talem potestatem, aliquid amplius habebant quam antea. Non actualem influxum. Ergo habitum inhaerentem.

Secundo arguitur. Ad absolvendum a peccatis et consecrandum est in sacerdotibus potestas per modum habitus, scilicet character sacerdotalis. Ergo ad miracula facienda erat similis potestas in apostolis. Consequentia probatur. Quia absolvere et consecrare sunt miracula ex parte modi operandi, quamvis hoc fiat secundum legem ordinariam, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 113, a. 10. Confirmatur ex illo Actorum 3 (v. 6), *Quod autem habeo hoc tibi do.* Ergo habebat per modum habitus. Et I Cor. 12 (vv. 7, 9): *Unicuique datur manifestatio spiritus, ...alii gratia sanitatum* etc. Sed inter illas gratias gratis datas quaedam sunt qualitates inhaerentes. Ergo omnes.

5. — Ad hoc dubium *primo dico* quod anima Christi Domini habuit potestatem faciendi miracula quasi per modum habitus, inquantum existebat per existentiam Verbi Dei per quod omnia facta sunt et fiunt. Habebat ergo permanentem quamdam potestatem.

Secundo dico quod anima Christi et sancti alii proprie con-

currunt instrumentaliter ad miracula non solum per orationem, sed per concursum proprium et virtutem receptam a Deo. Ista propositio est divi Thomae in 2. 2, q. 178, a. 1 ad 1 et *De potentia,* q. 6, a. 4, et etiam divi Gregorii 2 lib. *Dialogorum,* cap. 30. Quamvis divus Augustinus 22 *De civitate,* cap. 9 non audet definire an sancti cooperentur ad miracula. Sed probatur ex illo Josue 10 (v. 12), *Sol ne movearis contra Gabaon;* et Actorum 5 Petrus occidit Ananiam non orando, sed increpando. Et quando Dominus dedit potestatem istam apostolis, non dixit eis, orabitis etc., sed *Sanare* etc. Ratione probatur. Deus utitur creaturis insensibilibus ad nostram justificationem operandam, v. gr. sacramentis. Ergo potest uti anima rationali ad opera miraculosa facienda.

Sed tamen nota quod Deus, qui est infinitae virtutis, non alligatur certis quobusdam instrumentis, sed utitur vel oratione vel voce vel tactu. Item etiam nota quod aliquando mediante oratione Deus sanat aliquem non quasi per instrumentum; sed tunc oratio est velut morale quoddam instrumentum non efficiens attingendo ipsum effectum.

Tertio dico quod illa virtus et potestas instrumentalis ad facienda miracula non est aliquis habitus aut qualitas permanens. Ita asserit divus Thomas ubi supra 2. 2. Probatur. Quia si esset habitus vel habitualis potestas, quotiens vellent sancti facerent miracula, sicut sacerdotes consecrant cum volunt. Consequens est falsum et contra divum Gregorium ubi supra, cap. 33.

Ex his colligitur responsio ad quaestionem, quod virtus creaturae ad faciendum miracula est per modum actus transeuntis, quemadmodum prophetia.

6. — Ad *primum* argumentum respondetur quod illa potestas non erat qualitas permanens, sed tantum electio illorum hominum ut per illos Christus Dominus faceret miracula, quemadmodum Spiritus Sanctus eligebat prophetas, quibus tamen non conferebatur habitus prophetiae; quemadmodum rex in regno aliquos eligit sibi ut sint sibi a secretis, et tamen non confert illis habitum ad hoc.

Ad *secundum* respondetur quod character ordinis sacerdotalis ad consecrandum corpus Christi vel ad absolvendum a peccatis, etiamsi sit quaedam qualitas permanens et inhaerens homini, non

tamen est habitus proportionatus secundum se ipsi effectui, quemadmodum habitus artis est proportionatus ad aedificandum et calor ad calefaciendum; sed est dispositio quaedam velut figurae spiritualis permanens in mente sacerdotis ut Deus, pronuntiante sacerdote et per ejus intentionem, consecret corpus Domini et absolvat a peccatis. Itaque sacerdos efficienter absolvit et consecrat, non ut causa principalis, sed sicut instrumentum divinae motionis. Verum est tamen quod istam motionem semper Deus facit secundum legem ordinariam cum illis habentibus characterem et volentibus consecrare et absolvere, si est materia debita.

Sed contra hoc est, nam character est duplex, activus et passivus; v. gr. character baptismi est potestas passiva ad recipienda alia sacramenta; character confirmationis vel ordinis est effectiva potestas. Ergo qui habet talem characterem activum, causa efficiens est respectu alicujus effectus.

Respondetur primo ad hoc quod character ordinis potestas effectiva dicitur non quia secundum propriam virtutem possit agere, sed ipsi ordinationi divinae deservit ut instrumentum; passivus autem dicitur quia ordinat hominem ad recipienda alia sacramenta. Quemadmodum instrumenta artis mechanicae quaedam sunt ad agendum, quaedam vero ad patiendum, sicut maleus et incus; tamen maleus dicitur activus, licet non habeat virtutem agendi nisi dum movetur ab artifice. Secundo respondetur quod, si quis teneat characterem esse veluti habitum activum et non sicut figuram serrae aut malei, poterit dicere ad argumentum quod, quemadmodum calor est virtus activa et tamen est instrumentalis ad generandum ignem, ita character erit instrumentum ad absolvendum vel consecrandum, et tamen quantum ad hoc non excedit rationem instrumentalem.

7. — Si quis praeterea roget, an saltim isto modo, sicut character est effectivus, ita etiam ipsa potestas faciendi miracula: respondetur ad hoc primo quod Deus per omnipotentiam suam potuit creare in creatura qualitatem permanentem ad faciendum miracula, et hoc probat secundum argumentum. Secundo respondetur quod magis probabile est quod talis potestas non fuit in anima Christi ad faciendum miracula neque etiam in sanctis. Et ratio est quia in ipsa anima Christi satis erat Verbum divinum unitum sibi ad faciendum miracula quotiens vellet. Aliis vero

sanctis non fuit concessum ut quotiens vellent possent facere miracula, sicut concessum est sacerdotibus ut quotiens velint consecrent corpus Domini vel absolvant a peccatis circa materiam debitam. Et haec est ratio quare non erat illis sanctis aut animae Christi concessa aliqua qualitas vel habitus permanens ad faciendum miracula, quia ista potestas non erat futura ordinaria et communis in omnibus ministris Ecclesiae.

8. — **Dubium est an anima Christi et sancti efficienter attingant effectum miraculosum ad modum causae physicae realiter attingendo,** sicut calor attingit productionem ignis et sicut serra formationem cathedrae, **an potius haec efficientia sit reducenda ad agens causae moralis,** sicut consiliens mortem alicujus dicitur occidere hominem. Sed quia haec quaestio pertinet ad q. 62 hujus partis, ubi agitur de modo quo concurrant sacramenta ad gratiam, ideo hic breviter dico quod, secundum opinionem divi Thomae, anima Christi et sancti proprie efficienter ad modum instrumentalis concurrunt ad effectum miraculosum. Ita dominus Cajetanus hic.

Pro explicatione nota quod, quamvis omnis operatio instrumenti ut instrumentum est, sit ipsius ut quo aliquid fit, et non ut quod facit, tamen sunt quaedam operationes quae dicuntur propriae ipsius instrumenti secundum suam formam instrumentalem, et non solum virtute motus agentis. Aliae vero sunt actiones instrumenti quae tribuuntur illi solum ex motione actuali agentis virtute formae ipsius agentis. V. gr., in artificialibus serra scindit, et scindendo facit cathedram. Prima operatio, quae est scindere, sibi convenit secundum propriam formam instrumenti eo quod acuta est etc.; secunda vero operatio convenit sibi virtute artificis moventis serram artificiose ut fiat cathedra virtute artis.

9. — *Dico primo* quod quando anima Christi aut sancti per contactum sui corporis miracula faciebant, facile intelligitur quomodo instrumentaliter effective faciebant miracula, eo quod tunc erat quidam realis contactus ipsius instrumenti, quo mediante pertingebant per formam et actualem motionem Dei ad effectum miraculorum; et haec erat virtus quae de illo exibat et sanabat omnes quotquot tangebant eum (Luc. 6, 19).

Secundo dico quod etiam ubi non est iste naturalis contactus ipsius humanitatis Christi, potest efficienter concurrere humanitas

ad effectum miraculorum et etiam ad justificationem. V. gr., quando Lazarum resuscitavit voce illa, vox non habuit naturalem contactum ad corpus Lazari neque ad animam, sed tamen fuit vere et realiter instrumentum efficienter concurrens ad sustitationem Lazari; quod aliqui explicant quatenus illa vox pertingebat ad mentem animae veluti deferens imperium Christi. Et ita vox Josue potuit virtute Dei solem detinere. Et denique sicut ignis inferni, cum sit corporeus, tamen ut instrumentum Dei efficienter cruciat daemones, ut 3 p., q. 97, a. 5 [supplem.] disseritur, ita etiam quaevis creatura potest esse instrumentum effectivum respectu Dei agentis, quamvis modus contingendi sit occultus nobis, quemadmodum aqua tangit corpus et abluit mentem. Sed tamen in anima Christi Domini est ratio quaedam peculiaris praeter omnes creaturas, quia illa existit per existentiam Verbi Dei, quae quidem existentia ubique est, etiamsi anima non sit ubique. Quare poterit esse ipsa anima instrumentum effectivum et contingere spirituali contactu omnem creaturam et omnem effectum miraculosum. Sed de hoc latius q. 48, a. 6.

10. — *Circa tertiam conclusionem* divi Thomae disputatio est in 1 p., q. 45, a. 5 ubi divus Thomas negat creaturam posse concurrere ad creandum vel ad annihilandum. Sed tamen videtur quod possit concurrere ad annihilandum. Nam creatura potest habere contactum circa aliam creaturam existentem: ergo mediante illo contactu poterit Deus annihilare aliam creaturam instrumentaliter.

Propter hoc argumentum aliqui opinantur quod creatura potest concurrere instrumentaliter ad annihilandum, quamvis non ad creandum, quia creatio est ex nihilo, circa quod creatura non potest operari; annihilatio vero est ex aliquo, circa quod creatura potest habere actionem aliquam.

Nihilominus dicimus quod, si creatura attingeret tamquam instrumentum Dei ad annihilandum, attingeret ad nihil ex parte termini ad quem, sicut in creatione ex parte termini a quo. Item etiam ratio divi Thomae optime ostendit quod, sicut non potest concurrere ad creationem et conservationem, ita neque ad annihilationem, quia annihilatio nihil aliud est quam subtractio ipsius esse, quod dependet a solo Deo.

De gratia vero gratum faciente dicitur 1. 2, q. 110, a. 2 ad 3.

Denique nota quod, quamvis creatura non possit concurrere tamquam instrumentum per modum causae physicae ad creandum vel ad annihilandum, tamen ut instrumentum morale velut causa moralis bene potest concurrere ad creandum vel ad annihilandum. V. gr., si Deus faceret legem quod propter opera meritoria nostra crearet aliquem angelum vel annihilaret daemonem, tunc meritum nostrum esset causa illius creationis vel annihilationis, sicut modo est causa gloriae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis

Prima conclusio: Secundum propriam virtutem et naturam suam anima Christi non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione.

Secunda conclusio: Anima Christi quatenus erat instrumentum Verbi poterat.

In hoc articulo nota quod, quamvis conditio sit animae beatae ut corpus subdatur illi per omnia secundum dotes corporis locati, tamen quia Christus secundum dispensationem divinam voluit habere corpus viatoris, ideo quando utebatur agilitate ambulans super aquas in mortali corpore erat miraculum, ad quod ipsa anima concurrebat ut instrumentum Verbi; similiter quod nasceretur ex virgine fuit miraculum. At vero quod clauso sepulcro resurgeret, non fuit tantum virtus animae instrumentalis, sed fuit vera causa Christus Dominus secundum humanitatem suam, quia jam habebat dotes illius corporis; et sicut quilibet alius beatus poterat hoc facere, ita Christus.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis

Conclusio est: Quidquid volebat illi anima faciebat vel propria virtute vel ut instrumentum Verbi Dei.

Conclusio istius articuli est intelligenda de voluntate absoluta, nam de velleitate quadam potuit velle aliquid quod non est factum, v. gr. illud quod dixit, *Traseat a me calix iste* etc. Item quod totus mundus fieret salvus desiderabat desiderio quodammodo conditionato de quo q. 18.

QUAESTIO DECIMAQUARTA

De defectibus corporis quos Christus in humana natura assumpsit

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam cum corporis deffectibus

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem. Patet ex illo Isaiae 53 (v. 4), *Vere languores nostros* etc.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus ex necessitate defectibus corporis subjacuerit

Prima conclusio: Secundum necessitatem quae consequitur naturam corporis humani corpus Christi fuit subjectum passionibus.

Secunda conclusio: Si loquamur de necessitate coactionis secundum quod coactio repugnat corpori, etiam fuit subjectum necessitati, ut v. gr. ictibus clavorum.

Tertia conclusio: Si loquamur de necessitate coactionis prout coactio est contraria voluntati absolutae et rationi deliberatae, corpus Christi non fuit subjectum necessitati, quia passus est quia ipse voluit.

Quarta conclusio: Si coactio consideretur ut est contra voluntatem naturalem refugientem mortem, Christus fuit subjectus necessitati moriendi, quia mors erat contraria vitae quam amabat.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus defectus corporales contraxerit

Conclusio est: Christus non contraxit hos defectus quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit

Conclusio est: Omnes defectus corporales quos vocat Damascenus naturales et indetractibiles passiones (1) assumpsit Christus.

Secunda conclusio: Christus non assumpsit defectus qui repugnant scientiae et gratiae.

Tertia conclusio: Christus non assumpsit illos defectus qui causantur ex culpa hominis.

(1) J. Damascenus, *De fide orthodoxa*, lib. 1, cap. 14.

QUAESTIO DECIMAQUINTA

De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Christo fuerit peccatum

1. — Conclusio est negativa et certa secundum fidem, ut patet ex testimoniis adductis a divo Thoma et ex concilio Ephesino primo, cap. 10.

Nota solutionem ad primum, quod non licet nobis ita loqui: Christus peccavit, fecit peccatum, etiamsi hoc velimus intelligere pro corpore mystico ipsius Christi, in quo sunt peccatores. Ratio est quia male sonat ita loqui, et sunt obscurae istae locutiones et non decent innocentiam Christi, neque in scriptura invenitur expresse similis locutio, sed solum dicitur in Psalmo (21, 2): *Verba delictorum meorum,* ubi non est opus quod illa fecerit ut dicantur sua, sed quod solvenda susceperit, juxta illud Petri (I, 2, 24): *Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* Quare in concilio Basiliensi sess. 22 condemnatur ista propositio, "Christus peccat", tamquam haeresim significans.

2. — Circa solutionem ad secundum nota quod beata Virgo, etiamsi non fuerit concepta in peccato originali, ut aliqui opinantur, tamen quia fuit in antiquis patribus secundum virtutem seminalem, talis immunitas fuisset ex privilegio, nam ex vi nativitatis suae et generationis contraxisset originale peccatum. At vero Christus Dominus non fuit in Adam et patribus antiquis secundum seminalem virtutem pertingentem usque ad Christum

inclusive; et ideo nec contraxit peccatum originale neque contrahere posset, etiamsi fuisset purus homo, dummodo fuisset conceptus virtute Spiritus Sancti ex matre. Et propter hoc diximus supra q. 2, a. 12 quod gratia erat naturalis homini Christo. Non autem fuisset naturalis beatae Virgini, etiam supposita opinione negantium fuisse conceptam in peccato originali.

3. — Dubitatur an Christus Dominus secundum quod homo est fuit possibile peccare.

Sit **prima conclusio certa secundum fidem:** *De potentia ordinaria et secundum legem divinae providentiae circa Christum non erat possibile quod Christus peccaret.* Probatur. Quia illa anima erat beata; sed beati certissimi sunt quod non possunt peccare: ergo. Item sancti acceperunt de plenitudine ejus; sed multi fuerunt confirmati in gratia et non poterant peccare mortaliter; et beata Virgo nec venialiter: ergo multo magis Christus. Item secundum divinam dispositionem ita erat statutum ut Christus fuerit sine peccato, juxta illud ad Hebraeos... *(sic)*. Sed cum ista veritate scripturae non stat quod Christus peccet. Ergo secundum legem ordinariam etc.

Secunda conclusio: *Non est possibile etiam de potentia absoluta quod Christus peccet.* Ista conclusio est valde probabilis et decens dignitati Christi. Hanc asserit divus Thomas in 3, d. 12, q. 2, a. 1 et 2 et divus Bonaventura in eadem dist. in 2 p., q. 1 et 2, et Capreolus in q. 2 asserit oppositum esse errorem. Divus Anselmus in lib. 2 *Cur Deus homo,* cap. 10 tenet idem. Damascenus lib. 3 *Fidei orthodoxae* ait Christum esse inpeccabilem. Quamvis tenentes contrarium respondeant quod sancti loquuntur secundum legem ordinatam a Deo. Sed probatur. Primo: omnis actio naturae humanae, maxime liberae, est principaliter suppositi operantis per naturam, juxta illud Aristotelis, humanitas non fiet neque ambulat. At vero repugnat supposito humanitatis Christi peccare. Ergo etiam humanitati in tali supposito.

Confirmatur. Haec est vera: Filius Dei meretur nobis gratiam, quamvis actio meritoria exerceatur per humanitatem. Ergo etiam esset verum dicere quod Filius Dei demeretur et peccat, quamvis illa actio exerceretur per humanitatem. Et ista est optima ratio hujus sententiae.

4. — Durandus tamen in 3, d. 12, q. 1 et Scotus ibidem et d. 2, q. 1 ad 3 et Gabriel d. 12, q. 1 et d. 1, q. 2 affirmant quod potuit de potentia absoluta Christus peccare et quod tunc ista esset vera, Deus peccat, sicut ista, Deus est mortuus modo est vera. Et multiplicant argumenta in confirmationem hujus.

Primo arguitur: Natura humana est ejusdem rationis in Christo et in nobis; sed in nobis ex natura sua est peccabilis: ergo etiam in Christo est peccabilis. Ergo poterit habere in illo actum peccandi.

Secundo arguitur. Filius Dei potuit assumere de potentia absoluta naturam hominis peccatoris. Ergo jam ille homo esset in culpa. Tunc igitur humanitas Christi esset in peccato, atque adeo totus Christus ratione humanitatis.

Tertio arguitur. Christus potuit mereri: ergo potuit peccare et demereri.

Quarto arguitur. Sicut Deus est summa bonitas ex natura sua, ita est vita immutabilis omnino. Sed non repugnat Deo mori in humana natura. Ergo non repugnat peccare ratione humanitatis.

Quinto. Christus Dominus habuit praeceptum moriendi; et poterat non mori: ergo poterat peccare.

5. — Ad *primum* respondetur, distinguo consequentiam primam. Natura secundum se, abstrahendo ab hoc vel illo supposito, erat peccabilis, aut cum illa conditione quod esset unita Verbo Dei, concedo. Secundo vero nego consequentiam. Sicut diaphanum lucidum ejusdem speciei est cum diaphano oscuro et tenebroso in ratione diaphani, et tamen dum est cum luce non potest habere tenebras, ita humanitas Christi dum est unita Verbo non potest esse tenebrosa per peccatum, juxta illud (I Cor. 6, vv. 14-15): *Quae conventio lucis ad tenebras, aut quae conventio Christi ad Belial?*

Ad *secundum* respondetur admittendo casum; sed tamen tunc in illo instanti unionis sanctificaretur necessario illa humanitas per talem unionem, quemadmodum luce fugantur tenebrae. Et quemadmodum non potest esse gratia et caritas cum culpa, multo minus gratia unionis. Vide argumentum lib. 2 *Peri archon,* cap. 6, ubi favet huic sententiae nostrae.

Ad *tertium* respondetur negando consequentiam, quia ad merendum non est opus quod natura possit peccare cum quavis con-

ditione in sensu composito, sed quod ex natura sua sit peccabilis et secundum se. V. gr., confirmatus in gratia potest mereri, ut beata Virgo, tamen non potest peccare in sensu composito. Ita humanitas Christi unita Verbo Dei potest mereri, et non potest peccare.

Ad *quartum* respondetur primo nihil valet consequentia, quia malum poenae non tantum repugnat Deo sicut malum culpae, quia illius est auctor, istius vero non potest esse auctor per divinam naturam. Secundo respondetur quod ut haec sit vera, Deus moritur, sufficit quod in natura assumpta Deus deficiat a vita naturali. Sed tamen quia Deus non potest velle naturam assumptam recedere a regula divinae legis, et hoc requiritur ad peccandum, ideo Deus neque in se neque in natura assumpta potest peccare. Vide divum Thomam q. 1 supra, a. 1 ad 3.

Ad *quintum* respondetur transeat illa major, de qua dicemus q. 47, a. 2. Sed distinguo minorem. Stante praecepto, nego minorem. In sensu diviso, concedo minorem; et tunc nego consequentiam.

Sed rogat aliquis quomodo possunt isti doctores tenere istam sententiam et non esse haeretici. Respondetur quod se excusant dicentes quod non imputatur tale peccatum Verbo divino magis quam Patri et Spiritui Sancto, sed est permissio quaedam respectu Dei secundum divinam naturam et per denominationem quamdam extrinsecam. Convenit Verbo propter unionem ad humanitatem. Et nihilominus haec excusatio est falsa, quia certe, si Filius Dei non vult peccatum, quomodo potest denominari peccans? Certe non videtur, si ita est quod Christus peccat: ergo facit contra legem Dei, quod implicat contradictionem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerit fomes peccati

Conclusio est negativa.

Dubitatur an sit de fide ista conclusio divi Thomae.

Pro cujus explicatione nota quod concupiscentia appetitus sensitivi tam irascibilis quam concupiscibilis non habet rationem fomitis secundum suam essentiam et naturalem perfectionem, sed

secundum imperfectionem et respectu ad modum determinatum a regula rationis.

Secundo nota quod concupiscentiae deordinatio, sive habitualis sive actualis duplicem respectum habet ad peccatum unde dicitur fomes. Alterum quia est effectus peccati originalis; alterum vero quia est motivum peccandi, sicut fomes materialis ignis superest ex combustione ignis et rursus facile recipit scintillam ignis.

Ex hoc sequitur quod homo in puris naturalis sine gratia et sine peccato aliquo, quamvis haberet concupiscentiae motus deordinatos et inclinantes ad peccandum, tamen non ita proprie diceretur fomes peccati, eo quod non erat effectus ipsius peccati. De qua re vide magistrum Soto, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 13.

Dico ergo *primo* quod esset haeresis ponere in Christo fomitem cum illo duplici respectu quia esset ponere peccatum in Christo.

Dico secundo quod ponere in Christo Domino fomitem eo modo quo esset in puris naturalibus cum possibilitate peccandi, esset etiam haeresis, quia esset ponere in Christo quod potuit peccare secundum legem ordinariam.

Dico tertio quod ponere in Christo fuisse motus aliquos deordinatos etiam sine consensu in appetitu sensitivo, etiam esset error blasphemus. Fuerunt enim pelagiani qui ita dicebant. Contra quos vide Augustinum lib. 4 *Hypognosticon* circa finem, tom. 7 et *Contra duas epistolas pelagianorum,* lib. 1, cap. 11 et *De correptione et gratia,* cap. 11. Si autem quaeras rationem... [*charta corrupta*] exponenda. Probatur hoc esse errorem. Primo probatur ex illo, *Plenum gratiae et veritatis* (Joan. 1, 14). Unde colligitur quod esset erroneum ponere in Christo motus aliquos deordinatos cum tam sublimi sanctitate. Item etiam quia in Adam certum est secundum fidem, quando erat in justitia originali, pars inferior per omnia erat subdita superiori. Sed in Christo non erat minor gratia est sanctitas quantum ad continentiam hanc appetitus sensitivi. Ergo. Praeterea probatur ex communi sententia sanctorum, qui hoc negant in Christo. Dicere autem quod concupiscentia erat in Christo contra regulam rationis et contra voluntatem ejus, esset ponere imperfectionem in anima ipsa Christi. Item praeterea lex illa, non concupisces, ita nos obligat, quod si esset in potestate nostra usque adeo appetitum subjicere rationi ut nullus motus

haberet praevenientes rationem, et non subjiceremus isto modo, jam imputaretur nobis ad peccatum. Sed in potestate Christi erat omnino frenare appetitum sensitivum ut nihil concupisceret cui repugnaret voluntas secundum rectam rationem. Ergo imputaretur illi ad peccatum. Probatur. Quia eadem lege tenebatur. Confirmatur. Primus motus in nobis non est peccatum quia non est in potestate liberi arbitrii. Sed tamen postea idem motus fit veniale ex aliqua negligentia praeveniendi motum. Sed in Christo si non reprimeret omnes motus cum posset, esset negligentia. Ergo esset peccatum. Denique omnes abhorrent tamquam blasphemum quod Christus habuerit istos motus. Ergo.

Nota solutionem ad secundum argumentum.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo fuerit ignorantia

1. — Conclusio est negativa.

In hoc articulo non est aliquid de fide, praeter illa quae dicta sunt in q. 9 et 10 et 11 de plenitudine scientiae. Sed nota quod, cum ignorantia sit duplex, una dicitur purae negationis. Non ita purae negationis ut tollat aptitudinem ad sciendum, hoc enim modo etiam lapis ignorat. Sed appellatur purae negationis quando homo potest scire aliquid circa quod tamen se habet negative. Et haec est duplex. Potest contingere uno modo cum quis non scit illa quae tenetur scire, vel ea quae secundum suum statum potuisset et decebat illum scire. V. gr., dicitur episcopus ignorans si nescit sacras litteras. Hujusmodi autem ignorantia vel est dedecus, vel culpabilis ignorantia. Alio modo quando quis nescit illa quae neque tenetur scire neque decent ejus statum vel aetatem; v. gr., si episcopus nescit venari. Secundo dicitur ignorantia pravae dispositionis, v. gr., quando quis habet errorem positivum contrarium scientiae, sive sit practicum, sive speculativum.

2. — *Dico* ergo *primo* quod, secundum fidem, certum est quod in anima Christi non fuit ignorantia purae negationis eorum quae decebant suum statum, eo quod erat plenum gratiae et veritatis.

Secundo dico quod in Christo non fuit error alicujus scientiae.

Etiam secundum fidem tenendum est, quia alias Christus falsus fuisset et falsum potuisset docere.

Tertio dico quod anima Christi habuit ignorantiam purae negationis multarum rerum quas Deus scit per scientiam simplicis intelligentiae; sed tamen ista non pertinebant ad ejus statum et perfectionem. Simpliciter loquendo non dicitur Christus habere ignorantiam, sicut non dicitur ignorans homo eo quod non habeat scientiam angelorum, quamvis hoc possit secundum divinam gratiam.

3. — Circa solutionem ad primum vide Damascenum lib. 3 *Fidei orthodoxae,* cap. 25 et lib. 4, cap. 19 ubi ipsemet se explicat. Loquitur enim de natura humana secundum propriam speciem, quae ex se ipsa non habet scientiam sicut habet natura angelica, eo quod noster intellectus est tamquam tabula rasa in qua nihil est depictum.

4. — Dubium est circa conclusionem divi Thomae, *an posset Christus de potentia absoluta habere ignorantiam pravae dispositionis.*

Respondetur primo quod ignorantiam culpabilem non potuit habere, alias haberet peccatum.

Secundo dico quod ignorantiam purae negationis de potentia absoluta etiam illarum rerum quas cognovit [potuit habere]. Probatur, quia potuit assumere naturam humanam in puris naturalibus prout est in parvulo in ventre matris.

Tertio dico quod probabilissimum est quod, sicut Christus non potuit habere peccatum, ita neque errorem aliquem positivum, quamvis talis error esset sine culpa, sed speculationis purae. Probatur. Quia operatio principaliter est suppositi operantis per illam ut quod. Ergo illa operatio intellectus erronea tribueretur Verbo Dei. Confirmatur. Sicut Deus non potest velle malum fieri culpae, ita nec falsum affirmari; alias posset falli et fallere per alium. Sed si humanitas Christi haberet falsam opinionem, Deus volebat ut eam haberet. Ergo nullo modo potuit illam habere.

Sed tamen non desunt doctores qui asserant Deum de potentia absoluta posse dicere falsum, immo et praecipere ut alius falsum dicat. Sed tamen hoc non est hujus loci, sed 2. 2, q. 1.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum anima Christi fuerit passibilis

Prima conclusio: Anima Christi fuit passibilis passione corporali.

Secunda conclusio: Anima Christi fuit passibilis passione animalia, id est affectionibus appetitus sensitivi.

Tertia conclusio: Tripliciter differunt istae affectiones quae fuerunt in Christo Domino ab his quae sunt in nobis, scilicet ex objecto, ex principio et ex effectu.

Prima conclusio divi Thomae vera est secundum fidem. Patet ex his quae dicta sunt q. 14, a. 2. Sed videtur quod ratio divi Thomae hujus conclusionis similiter procedat de anima vegetativa, et sit passibilis sicut anima sensitiva. Respondetur quod verum est, quia etiam anima plantae est passibilis passione corporali. Sed tamen est differentia, quod istam perturbationem corporis non potest cognoscere anima plantae, et ita non proprie patitur sicut anima sensitiva.

Secunda conclusio divi Thomae est etiam certa secundum fidem, ut sequentibus articulis ostenditur. Nota tamen circa illam ex divo Hieronymo Matth. 26 (v. 37) in illa Verba: *Coepit contristari et moestus esse*, unde divus Thomas accepit quod dicit in fine hujus articuli, scilicet quod affectiones appetitus sensitivi in Christo appellantur potius propassiones quam passiones, quia passio dicit motum appetitus qui non subjicitur per omnia rationi; at vero propassio importat motum quemdam qui per omnia subjicitur rationi. Nihilominus hoc nomen *passio* apud theologos etiam scholasticos accipitur pro motu appetitus sensitivi absque aliqua prorsus indecentia. Et ita possumus asserere quod in Christo fuerunt passiones appetitus sensitivi. Ita Damascenus lib. 3, cap. 23. Sed tamen cavendum est propter reverentiam Christi Domini quod hujusmodi locutiones moderemur et explicemus ut dicamus quod fuerunt passiones subjectae per omnia rationi et moderatae, potissime quando dicimus quod fuerunt passiones animales, quia hoc nomen animalis defectum quemdam importat juxta illud: *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei* (I Cor. 2, 14), et iterum, *Animales, Spiritum non habentes* (Jud. 19).

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo fuerit verus dolor sensibilis

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem.

Circa solutionem ad primum nota quod divus Thomas supra, q. 14, a. 3 ad 2 dixit compositionem ex contrariis esse causam remotam, peccatum vero causam proximam mortis et aliorum defectuum. Hic vero dicit causam proximam istorum defectuum esse compositionem ex contrariis. Et tamen utrumque verum est secundum diversas considerationes. Nam in q. 14 consideravit mortem ex parte ipsius humanae naturae in communi secundum theologicam considerationem, quatenus ipsa humana natura detinebatur a principio per justitiam originalem ne corrumperetur. Unde causa proxima post creatam naturam humanam ipsius mortis et horum defectuum fuit peccatum, per quod est ablata justitia originalis. Hic vero consideravit mortem respectu individuorum secundum sua naturalia sicut de facto habent compositionem ex contrariis.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum in Christo fuerit tristitia

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet ex argumento *Sed contra, Coepit contristari et moestus esse.*

Nota in hoc articulo quomodo divus Thomas asserit dolorem esse in appetitu sensitivo et non in sensu tactus, quamvis requiratur sensatio et cognitio tactus respectu alicujus contrariae qualitatis. Unde colligitur veram esse illam sententiam quae asserit, in damnatorum corporibus esse futuram passionem realem et laesionem laesivam ipsius organi cum perturbatione debiti temperamenti. Alias enim non esset verus dolor, sed solum esset tristitia ex apprehensione.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum in Christo fuerit timor

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem. Patet ex illo, *coepit pavere et taedere.*

Secunda conclusio: In Christo non fuit timor cum incertitudine eventus.

Contra primam conclusionem divi Thomae arguitur ex secunda conclusione. Ad rationem timoris ut distinguitur a tristitia necesse est quod timens sit incertus mali futuri. Sed Christus Dominus sciebat omnia quae ventura erant super illum ex diffinitione divina. Ergo non potuit habere timorem.

Respondetur quod ad rationem timoris satis est ut ipsa apprehensio unde sequitur talis passio timoris non sit cum certudine repraesentativa mali ipsius. Et quia aestimativa Christi Domini poterat nunc repraesentare mortem et passionem futuram non ut inevitabilem, ideo causabat timorem; nunc autem poterat repraesentare illam sine spe evadendi, et ita efficiebat tristitiam. Unde Christus Dominus in horto et timuit et habuit tristitiam secundum istam varietatem.

Et si quis dicat quomodo cogitativa potest repraesentare malum futurum, quod secundum se contingens est, cum certitudine: respondetur quod hoc potuit facere ex motione intellectus, quia certus erat de malo futuro. Cum ergo dicit divus Thomas in secunda conclusione quod in Christo Domino non fuit timor cum incertitudine eventus, verissima est, quia certus erat per scientiam infusam de malo futuro.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum in Christo fuerit admiratio

Conclusio est quod fuit admiratio in Christo respectu scientiae experimentalis. Alias non.

ARTICULUS NONUS

Utrum in Christo fuerit ira

Conclusio est: In Christo Domino fuit ira prout est appetitus vindictae secundum divinam justitiam, quae ira dicitur zelus.

Ista conclusio est certa secundum fidem, ut patet ex illo Marci 3 (v. 5), *Circumspiciens eos cum ira, contristatus super caecitatem eorum;* et etiam ex illo loco quem adducit divus Thomas.

Hic etiam cavendum est ut maxime sermone vulgari dicamus cum moderamine fuisse iram in Christo, sed dicendum est iram zeli esse in Christo.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum Christus fuerit simul viator et comprehensor

Conclusio est affirmativa.

Dubitatur an esset erroneum in fide negare istam conclusionem. Respondetur quod attinet ad rationem viatoris, quod certum est secundum fidem quod Christus Dominus fuit viator secundum corpus et secundum rationem meriti, pro nobis quidem quantum ad gratiam et gloriam, pro se autem quantum ad gloriam corporis quam merebatur per passionem. Patet hoc ex his quae dicta sunt de passibilitate corporis ejus, et similiter ex his quae dicemus q. 19 de merito ejus.

At vero difficultas erat an anima Christi fuerit beata per visionem apertam ipsius Dei statim a principio. Sed tamen hoc disputatur q. 34.

QUAESTIO DECIMASEXTA

De his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri

ARTICULUS PRIMUS

Utrum haec sit vera: Deus est homo

1. — Prima conclusio: **Ista praedicatio, Deus est homo, est vera et propria.**

Secunda conclusio, ad 1: **Haec propositio, Deus est homo, est in materia naturali, et est propositio per se ratione suppositi pro quo accipitur illud subjectum, Deus.**

Nota quod divus Thomas in ista quaest., supposita veritate fidei circa mysterium incarnationis, de qua dictum est, docet proprietatem sermonis et modum loquendi.

2. — *Durandus* in 3, d. 4, q. 2 dicit tria circa istam propositionem, Deus est homo. Primum est quod secundum fidem est certum duas naturas, divinam scilicet et humanam, esse in uno supposito, scilicet in Christo. Secundo dicit quod, si quis habens hanc fidem erret in verbis et modo loquendi, erit malus grammaticus aut malus logicus, sed non errat circa fidem. Tertio dicit quod ista propositio, Deus est homo, non est ita propria sicut haec, Petrus est homo, quin potius habet nonnihil improprietatis. Probat. Nam propositio affirmativa habet et quod sit vera et propria ex identitate praedicati cum subjecto. Ergo erit major veritas et proprietas ubi fuerit major identitas praedicati cum subjecto. Sed in hac, Petrus est homo, est major identitas praedicati cum subjecto. Ergo:

Confirmatur. Cum dicimus, Petrus est homo, suppositum Petri

non constituitur per aliam naturam quam per naturam quae importatur per praedicatum. Sed cum dicitur, Deus est homo, suppositum divinum constituitur per aliam naturam ab ea quae importatur per praedicatum. Ergo virtute istius locutionis major proprietas est in illa quam in alia.

Secundo arguit Durandus. De quocumque praedicatur homo, omnino proprie praedicatur in quid; non enim est nomen denominativum. Sed de Deo non praedicatur in quid. Ergo non praedicatur proprie.

Tertio, proprietas denominativae praedicationis non stat cum proprietate praedicationis in quid; v. gr., non dicitur Petrus humanatus, quia Petrus est homo quidditative. Sed Deus est humanatus. Ergo non dicitur omnino proprie Deus est homo.

Confirmatur. Quia diversae naturae non praedicantur de se invicem, nisi saltim altera natura accipiatur denominative, ut v. gr. album est dulce, homo est albus. Ergo non omnino dicitur proprie Deus est homo.

3. — Nihilominus est conclusio certa contra Durandum: Ista propositio, Deus est homo, *est propriissima et verissima.* Probatur. Quia ab eo quod res est dicitur vera et propria praedicatio. Sed a parte rei ita est quod Filius Dei est verus et proprie Deus et homo. Ergo Deus est homo est praedicatio propria.

Item alias aut est propter improprietatem extremorum, et hic est error Manichaei aut Frontini, vel est propter improprietatem unionis copulae, scilicet *est,* et hoc declinat in errorem Nestorii et aliorum asserentium unionem esse accidentalem et per accidens. Ergo omnino est propria illa praedicatio.

Praeterea album et dulce non habet aliquid improprietatis, etiamsi illae formae significatae per extrema, per accidens insint subjecto eidem. Satis enim est quod proprie subjectum et praedicatum supponant pro eodem subjecto. Sed in ista propositione, Deus est homo, extrema proprie supponunt pro eodem supposito; et insuper formae et naturae significatae non insunt per accidens, sed substantialiter. Ergo est omnino propria.

Item homo univoce praedicatur de nobis et de Filio Dei. Ergo aeque proprie.

Denique sequeretur ex opinione Durandi quod proprietates et actiones humanae non praedicarentur proprie de Deo. V. gr., non

esset vera praedicatio quod Deus est natus ex virgine, quod est passus. Item non diceretur proprie, beata Virgo est genitrix Dei, quod est contra concilium Ephesinum. Sequela probatur, quia eatenus beata Virgo est genitrix Dei quatenus generat hunc hominem qui est Deus. Ergo.

4. — Ad argumentum Durandi respondetur quod illud secundum dictum illius non omnino caret periculo. Nam veritates fidei debent esse uniformes non solum in corde fidelium, sed etiam in ore, juxta illud I Cor. 1 (v. 10) : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata,* et illud ad Rom. 15 (v. 6) : *Unanimes uno ore honorificetis Deum et Patrem Domini nostri,* id est una confessione fidei, ut divus Thomas dicit ibi. Ex quo sequitur quod, quamvis non sit haereticus qui in corde et in mente non habet errorem, tamen si in confessione fidei non conformaretur cum Ecclesia catholica, peccat mortaliter et est protervus et valde suspectus haeresis; v. gr., si quis diceret in Deo esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum et distingui realiter, sed tamen esse unicam personam propter unitatem essentiae. Sed adhuc dicimus quod posset aliquis errare in fide non conformando se in modo loquendi cum Ecclesia catholica, si sentiret ille quod Ecclesia non est regula infallibilis proponendi in voce res fidei; quoniam iste jam habet errorem in mente circa articulum fidei de infallibilitate Ecclesiae in proponendis rebus fidei.

Unde ad *primum* argumentum Durandi respondetur quod non necesse est ad majorem veritatem propositionis major identitas formarum quae significantur per extrema, sed satis est major identitas suppositorum pro quibus accipiuntur subjectum et praedicatum. Et quia in ista, Deus est homo, subjectum et praedicatum accipiuntur propiissime pro Filio Dei, qui est maxime idem sibi, propterea est major veritas in ista, Deus est homo, quam in ista, Petrus est homo. Et per hoc patet ad confirmationem. Secundo respondetur quod probant argumentum et confirmatio quod pluribus modis Petrus est idem sibi, sed non magis idem sibi.

Ad *secundum* respondetur quod non omnis praedicatio propria est in quid, ut ista. V. gr., homo est ens, homo est rationalis. Non ergo impedit quod homo propriissime praedicetur de Deo, quod non praedicetur in quid. Secundo respondetur quod etiam de Deo praedicatur in quid, non ratione naturae divinae quae si-

gnificatur per subjectum, sed ratione suppositi humani qui est Filius Dei.

Ad *tertium* respondetur quod, suppositis naturis rerum secundum ordinem naturalem dumtaxat, ita res [se] habet. At vero quia per divinam potentiam duae naturae substantiales sunt in uno supposito, altera ab aeterno, altera vero ex tempore, ideo utraque praedicatio est propria, Deus est homo, et Deus est humanatus. Idipsum respondetur ad confirmationem.

5. — Dubitatur an haec propositio, Deus est homo, sit in materia naturali et sit propositio per se.

Scotus in 3, d. 7, q. 2 inquit esse in materia contingenti. Quem sequuntur Durandus et Gabriel q. 1, quorum argumenta habentur hic in domino Cajetano.

Respondetur ad hoc breviter, et nota quod Deus in hac propositione, Deus est homo, potest dupliciter considerari. Uno modo formaliter ratione formae significatae. Secundo modo potest accipi pro ipso supposito, quod est persona humana simul et divina. Si primo modo accipiatur, illa propositio est in materia contingenti secundum ordinem supernaturalem. Secundum vero ordinem naturalem praecise esset omnino in materia remota. At vero si secundo modo accipiatur illud subjectum *Deus,* illa propositio est in materia naturali et per se; est enim praedicatio speciei, sicut ista propositio, Jesus est homo, ubi exprimitur in subjecto persona Verbi non absolute, sed ut humana persona est *(sic)*. Est tamen differentia inter istam propositionem et illam, Deus est homo, quod ista, Jesus est homo, est in materia naturali et per se ratione significationis subjecti et praedicati. Illa vero, Deus est homo, dicitur esse in materia naturali et per se ratione acceptionis subjecti pro Jesu. Unde illa, Jesus est homo, maxime et proprie est in materia naturali et per se, sicut, Petrus est homo; ista vero, Deus est homo, indirecte et... [*charta corrupta*] esse in materia naturali. Sicut possumus dicere quod haec propositio, animal est rationale, est in materia naturali et per se, reductive tamen ad istam, aliquod animal est rationale, scilicet homo.

6. — Dubitatur tertio an haec propositio, Deus est angelus, sit in materia naturali.

Et arguitur quod sic. Primo. Illae duae naturae angelica et divina possunt convenire in uno supposito per divinam potentiam,

sicut convenerunt humanitas et divinitas. Ergo illa propositio est in materia contingenti, vel naturali. Non in contingenti: ergo in naturali. Istae cosequentiae patent ex doctrina divi Thomae ad primum.

Secundo arguitur. Haec propositio, Deus est homo, ante incarnationem erat vera: ergo ista, Deus est angelus, est modo vera. Probatur antecedens. Haec erat vera, Jesus est homo, et perpetua veritas. Ergo etiam illa, Deus est homo, quia bene sequitur: Jesus est homo: Jesus est Deus: ergo Deus est homo.

Ad hoc respondetur quod divus Thomas in solutione ad primum ita est intelligendus cum dicit, "possunt convenire", secundum potentiam ordinariam. Unde ista propositio, Deus est angelus, est in materia remota.

Et per hoc patet ad primum argumentum.

Ad secundum respondetur quod haec propositio, Jesus est homo, est perpetuae veritatis ratione significationis terminorum, sicut ista, Petrus est homo, ubi copula absolvitur a tempore. At vero non inde sequitur quod Deus est homo sit perpetuae veritatis, nam falsa erat ante incarnationem. Ratio est quia illa non est ita proprie in materia naturali ratione significationis, sed ratione acceptionis; nec in illa propositione copula *est* absolvitur a tempore. Et ad syllogismum factum respondetur quod est defectus, quasi argumentaremur ab amplo ad non amplum, quia in consequenti copula *est*, restringit extrema pro tempore praesenti, in antecedenti vero non. Sed concludendum est, quoniam praemissae sunt habiles: ergo Deus sub conceptu Jesu est homo. Similiter dicendum est quod, si mente concipiamus Verbum divinum unitum angelicae naturae passibiliter, et nominamus tale suppositum angelicum aliquo nomine proprio, sicut nominamus Jesum, tunc ista propositio, *b* est angelus, erit in materia naturali, sicut ista, Jesus est homo et Petrus est homo, ratione significationis, nam continetur illa propositio sub ista universali directe: omnis persona angelica est angelus. At vero ista, Deus est angelus, de facto modo nec est in materia naturali nec contingenti, sed in materia remota, quoniam copula *est* non absolvitur a tempore.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum haec sit vera: Homo est Deus

Conclusio est affirmativa. Et eodem modo procedendum est sicut in art. praecedenti in dubiis et solutionibus.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus possit dici homo dominicus

Conclusio est negativa.

Nota quod divus Augustinus lib. *Octoginta trium quaestionum,* q. 36 et in Psalmo 1 dicit Christum hominem dominicum. Sed tamen in lib. 1 *Retractationum,* cap. 19 retractat istam locutionem propter rationem divi Thomae in art. (1).

ARTICULUS QUARTUS

Utrum ea quae sunt humanae naturae de Deo dici possint

Prima conclusio: De homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae tamquam de hypostasi divinae naturae.

Secunda conclusio: De Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae tamquam de hypostasi humanae naturae.

Tertia conclusio: Ea quae sunt unius naturae non possunt de alia praedicari in abstracto, bene tamen in concreto.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de natura divina

Conclusiones sunt eaedem quae in art. praecedenti.

Circa istos duos articulos nota quod istae tres conclusiones sunt certae secundum fidem catholicam. Probatur. Quia secundum

(1) S. Augustin., *Retract.*, lib. 1, cap. 19. ML, 32, 616.

fidem catholicam, certum est esse in Christo Domino unicam hypostasim et duas naturas distinctas. Unde per bonam consequentiam colligitur quod idem sit Deus immortalis et homo mortalis. Ergo Deus est mortalis et passus et natus ex Virgine; et rursus homo est aeternus. Rursus ex distinctione naturarum colligitur plane quod, sicut haec est falsa, humanitas est divinitas, ita etiam ista, humanitas est aeterna, divinitas est mortalis. Praeterea probatur ex symbolo Nicaeno, "Deum de Deo, lumen de lumine etc., qui propter nos homines passus et sepultus", ubi relativum *qui* refert ipsum Deum. Item ex illo Apostoli, *Si enim cognovissent nunquam Dominum gloriae crucifixissent* (I Cor. 2, 8). Ergo crucifixerunt Dominum gloriae. Item ex testimoniis quae adducit divus Thomas in art. Vide quae supra dicta sunt q. 2, a. 3 et 4.

Secundo nota quod in hujusmodi locutionibus cavendum est ne significetur confusio naturarum vel distinctio personarum in Christo Domino, vel quod est proprium unius naturae tribuatur alteri naturae secundum se. Hinc sequitur quod haec sit falsa, Deus est humanitas, Filius Dei est humanitas, Christus est humanitas, quia est confusio naturarum. Sed tamen haec est vera, homo vel Christus est divinitas, quoniam praedicatur divina natura de hypostasi divina, quae est divinitas, licet sub alio nomine praedicetur.

Item etiam cavendum est in hujusmodi locutionibus ne actiones sive passiones hominis Christi praedicentur de natura divina, v. gr. divinitas nata est ex Virgine, passa est aut crucifixa. Nam etsi divinitas sit hypostasis divina, de qua predicantur istae actiones aut passiones, tamen cum in abstracto significetur ipsa divinitas, non significatur ut hypostasis; quare significatur quod in divina natura secundum se sunt illae imperfectiones. Quare in ista consequentia, Filius Dei est divinitas; Filius Dei moritur: ergo divinitas moritur, non valet. Variatur apellatio.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum haec sit vera, Deus factus est homo

Conclusio est affirmativa et est conclusio de fide. Patet ex illo ad Gal. 4 (v. 4): *Misit Deus Filium suum factum ex muliere;* et in Symbolo: "Et homo factus est."

Sed contra solutionem ad secundum argumentum videtur esse quod supra diffinitum est q. 2, a. 8 contra Scotum et Durandum, scilicet quod terminus actionis quae est assumptio erat aliquid absolutum et non relativum; hic vero dicit divus Thomas Deum esse hominem annumerari inter relativa, et propterea sine mutatione Dei factus est homo.

Respondetur quod divus Thomas non inquit in isto art. esse hominem convenire Deo relative, sed convenire ratione unionis humanitatis, quae est relatio quaedam. Ubi nomine unionis non intelligatur relatio formaliter, sed fundamentalis, cujus gratia dixit divus Thomas est relatio quaedam, id est, importat relationem quamdam. Hinc est quod, quia ista relatio unionis in Deo est relatio rationis absque aliqua mutatione vel additione facta ipsi Deo, ideo quantum ad praedicationem de ipso Deo annumerat divus Thomas esse hominem inter relativa quae dicuntur de Deo ex tempore.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum haec sit vera: Homo factus est Deus

Prima conclusio est: Si illud participium "factus" absolute applicetur ad ipsa extrema vel ad alterum [est falsa propositio].

Secunda conclusio: Si illud participium "factus" determinet compositionem subjecti cum praedicato ita ut sit sensus, factum est quod homo factus est Deus [vera est propositio].

Tertia conclusio: Illa propositio, homo factus est Deus, proprie et simpliciter loquendo est falsa.

Scotus in 3, d. 7, q. 2 asserit illam propositionem, homo factus est Deus, simpliciter est vera. Cujus ratio est duplex. Primo, quia per aliquam actionem factum est quod homo esset Deus: ergo homo factus est Deus. Secundo haec est vera: Deus factus est homo: ergo ista, homo factus est Deus. Probatur consequentia, quia est conversio simplex.

Respondetur tamen quod prima ratio Scoti probat secundam conclusionem divi Thomae, si participium *factus* determinaret compositionem. Altera ratio peccat quia variatur appellatio in illa

conversione, sicut si dicas, homo fit monachus: ergo monachus fit homo; lignum fit cathedra: ergo cathedra fit lignum.

Pro sententia divi Thomae est sententia divi Cyrilli lib. *De incarnatione Unigeniti,* cap. 11; habetur in primo tomo conciliorum ubi dicitur: Igitur non hominem factum Deum dicimus, sed Deum factum hominem (1).

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum haec sit vera: Christus est creatura

Prima conclusio est: Non absolute dicendum quod Christus est creatura vel minor Patre, sed cum isto addito, secundum humanam naturam, scilicet quatenus homo.

Secunda conclusio: Ea de quibus suspicari non potest quispiam quod conveniant Christo secundum divinam naturam possunt simpliciter dici de Christo, ut quod est passus et est mortuus etc.

Nota cum domino Cajetano quod non in omni modo loquendi debemus fugere locutiones haereticorum, sed tantum eas locutiones debemus fugere quibus illi specialiter suas haereses explicant. V. gr., istis temporibus haec propositio, fides justificat, haeretici lutherani utuntur ut explicent non esse necessariam contritionem aut satisfactionem de peccatis ex parte nostra, sed quamdam fiduciam et apprehensionem passionis Christi. Quare catholicus cum utitur illa propositione seorsum, debet dicere fides viva. Similiter Joan. 14, *Pater major me est,* in quo loco ex contextu palam apparet quod loquitur secundum humanitatem de seipso, secundum quam transibat de hoc mundo ad Patrem per mortem. At vero arrianus accipit illud seorsum, ut explicet quod Christus simpliciter loquendo est inferior Patre. Propterea dicit divus Thomas quod catholicus non debet proferre illam propositionem, Christus est minor Patre, absolute. Atque adeo eadem est ratio de altera propositione, Christus est creatura.

Dubium est an ista propositio, Christus est creatura, sit falsa in rigore locutionis, an potius sit neganda ne conveniamus cum arrianis.

---

(1) S. Cyrillus, *Scholia de incarnatione Domini,* cap. 11. MG, 75, 1382.

Divus Thomas in 3, d. 11, q. 1, a. 2 ait esse falsam in rigore et proprietate locutionis, et *De veritate,* q. 29, a. 1 ad 1. Idem dicit Durandus et Scotus in d. 11, q. 1 et divus Bonaventura q. 3, a. 2 et Marsilius q. 9, a. 1, et Magister Sententiarum ibidem sequitur eamdem sententiam, et affert testimonia quaedam sanctorum ad id probandum.

Arguitur primo pro ista sententia. Hoc nomen *creatura* importat negationem ipsius esse suppositi antequam fiat. Sed hoc repugnat supposito Christi. Ergo Christus non est creatura.

Secundo sequeretur quod haec propositio esset vera et sine addito, Christus est creatus, est factus etc. et Christus incoepit esse. Consequens est falsum, quia illa adjectiva posita a parte praedicati important simpliciter negationem ipsius esse simpliciter, et applicant illam ad suppositum substantivi, ita ut sit sensus quod Filius Dei adquisivit esse post non esse, quod falsum est.

Alii vero doctores existimant illam propositionem negandam esse solum propter malum sensum haereticorum. Ita videtur sentire dominus Cajetanus in hoc art. et in 10.

Sunt etiam testimonia sanctorum pro ista sententia, scilicet quod in rigore non sit falsa. Ita divus Augustinus super Psalm. 54 inquit "creatorem nostrum fuisse creatum propter nos" (1). Divus Hieronymus super epistolam ad Ephes. 2 inquit "Nos vero libere proclamamus illum esse creaturam" (2). Et divus Thomas videtur in hoc art. hujus sententiae, quia non reddit aliam rationem quare sit neganda illa propositio nisi ut non conveniamus cum haereticis in voce. Item quia divus Thomas sequenti art. ait expresse hanc esse falsam, Christus incipit esse; in hoc vero art. nihil simile dixit de ista, Christus est creatura.

Et ratione arguitur pro ista sententia. Haec propositio est vera simpliciter, Christus natus est temporaliter ex Virgine, mortuus est. Item non minus repugnat Verbo Dei secundum se mori aut nasci temporaliter quam esse creaturam. Ergo in quo sensu conceduntur illae propositiones, natus est, mortuus est, potest etiam concedi Christus est creatura.

Respondetur tamen ad hoc argumentum esse differentiam,

(1) S. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos,* Ps. 54, n. 9. ML, 36, 635.
(2) S. Hieronymus, *Comment. in epist. ad Ephes.,* cap. 2, v. 10, lib. 1. ML, 26, 501.

quia nasci ex Virgine aut mori non importat simpliciter incipere esse aut desinere esse simpliciter, sicut creari vel fieri important incipere esse simpliciter. Quare non solum Christus dicitur natus et mortuus, sed etiam Filius Dei dicitur mortuus, quia participium illud *mortuus* importat privari alia vita quam habet suppositum in aliqua natura; et ideo magis placet prima sententia, quamvis haec secunda sit probabilis.

Ad Augustinum et Hieronymum respondetur ex doctrina divi Thomae in solutione ad secundum.

ARTICULUS NONUS

Utrum ille homo demonstrato Christo incoeperit esse

Conclusio quod simpliciter est falsa.

Scotus in 3, d. 11, q. 3 dicit quod potest concedi, iste homo incipit esse, non tamen haec, Filius Dei incipit esse. Item tenet Durandus in d. 12, q. 1. Et ratio illorum est quia subjectum illius propositionis, iste homo incipit esse, potest accipi formaliter inquantum homo, in quo sensu est vera. At vero divus Thomas loquitur magis proprie secundum communiorem modum loquendi. Non enim dicimus quod hic infirmus incipit esse, et tamen si formaliter acciperetur subjectum, vera esset, inquantum infirmus incipit esse. Item haec propositio est vera: Iste homo, demonstrato Christo, est aeternus, genitus a Patre: ergo subjectum non stat formaliter sed materialiter.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo est creatura; vel incoepit esse

Prima conclusio: quod potest distingui ista propositio.

Secunda conclusio: Magis est concedenda quam neganda.

Tertia conclusio: Haec propositio, Christus secundum quod hic homo est creatura, magis est neganda quam concedenda.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum Christus secundum quod homo sit Deus

Prima conclusio: Potest distingui ista propositio.

Secunda conclusio: Magis est neganda quam concedenda.

Tertia conclusio, ad tertium: **Haec propositio, Christus secundum quod hic homo est Deus, est magis concedenda quam neganda.**

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum Christus secundum quod homo sit hypostasis vel persona

Conclusio est quod illa propositio est distinguenda, sed magis videtur eam negare divus Thomas.

QUAESTIO DECIMASEPTIMA

De unitate Christi quantum ad esse

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus sit unum vel duo

Conclusio est: Christus est unus et est unum.

Circa istum art. vide quae supra dicta sunt, q. 2, a. 3 usque ad 6. Doctores in 3, d. 6 disputant de hoc, ubi Durandus q. 1 refert tres modos dicendi circa esse Christi. Primus est quem divus Thomas ponit hic. Secundus est quod complexive Christus est duo, id est duae naturae, humanitas et divinitas, id quod supra q. 2 impugnatum est. Tertius modus est quem Durandus sequitur, quod Christus nec est unum nec duo, sed est unum suppositum et duae naturae. Notandum est tamen quod hic tertius modus non videtur tutus, nam ponit quod Christus est humanitas et divinitas sicut secundus modus, quod falsum est in rigore loquendo, nisi accipiatur causaliter, hoc est, Christus est ex duabus naturis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo sit tantum unum esse

1. — Conclusio est affirmativa simpliciter.

De materia hujus articuli vide doctores in 3, d. 6; de qua quaestione, suppositis his quae dicta sunt q. 4, a. 2, sufficienter explicata patebit. Nota tamen quod esse tripliciter potest accipi. Uno modo pro esse essentiae formaliter, ut dicimus quod diffe-

rentia dat esse specificum, forma dat esse rei sive substantialiter, sive accidentaliter, sicut albedo dat esse albo. Et de hujusmodi esse accidentali est intelligendus divus Thomas in art. quando dicit quod "hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in uno supposito vel hypostasi". Secundo modo accipitur pro esse subsistentiae, scilicet pro personalitate, de quo diximus q. 4 quod humana natura tracta est et unita ad ipsum esse personale Verbi. Tertio modo accipitur pro esse existentiae actualis, per quod dicuntur universae res existere.

2. — Secundo nota quod difficultas in hoc art. non est de esse essentiae aut de esse personalitatis, nam secundum fidem certum est quod sunt duae naturae in Christo et una hypostasis et una persona. Sed circa esse existentiae actualis nihil est definitum ab Ecclesia, an sit unum vel duo in Christo Domino.

Scotus in 3, d. 6, q. 1 et Durandus ibidem ajunt esse in Christo duo esse existentiae. Quam opinionem sequuntur nominales. Fundamentum hujus opinionis est quod in Christo sunt duae essentiae, et quod existentia non distinguitur ab essentia: ergo erunt duae existentiae.

Sed tamen hoc [est] falsum, et consequentia nihil valet. Probatur quod sit falsum fundamentum. Nam in solo Deo verificatur quod ipsum esse est ejus essentia, de cujus definitione est existere. At vero in definitione creaturae non ponitur existere actuale. Item esto ita esset ut ipsi existimant, quod esse non distinguitur realiter in creatis ab essentia, tamen non sequitur quod in Christo sit duplex esse, quemadmodum non sequitur, non distinguitur subsistentia ab essentia, ergo in Christo est duplex subsistentia sicut est duplex essentia.

At vero pro ista sententia videtur esse argumentum. Existentia est proprietas essentiae, sicut voluntas et intellectus. Sed in Christo sunt duae voluntates. Ergo duae existentiae.

3. — Alia sententia est quod in Christo est unicum esse existentiae simpliciter loquendo. Cujus fundamentum est quod existentia est proprietas personalis sicut et subsistentia, ac proinde sicut est unica subsistentia quia est unica persona, ita etiam est una existentia. Et sicut supra q. 4, a. 2 diximus quod Verbum assumpsit quidquid pertinet ad naturam humanam, non autem quidquid pertinet ad persona humanam, et quod propterea non

assumpsit subsistentiam; ita nunc dicimus quod non assumpsit existentiam creatam, sed suam existentiam communicavit humanae naturae. Et quamvis hoc secundum non sit fides, est tamen multum consonum fidei et sanctorum dictis et dignitati hujus unionis humanae naturae ad Verbum.

Istam opinionem tenet divus Thomas hic et in *Quolib.* 9, a. 2 et omnes thomistae in 3, d. 6.

Et praeter rationem divi Thomae in hoc articulo arguitur sic: Si humanitas in Christo haberet proprium existere creatum, non bene intelligeretur quomodo uniretur Verbo Dei substantialiter. Quia si existit ex se, et non a Verbo, ergo jam est in actu completo ex se, et sic accidentaliter uniretur, quod falsissimum est. Item sequeretur quod Verbum divinum existeret per illam existentiam creatam, sicut est homo per illam humanitatem. Et sicut Filius Dei vult per humanam voluntatem quia assumpsit humanam naturam cum humana voluntate: ergo si assumpsit humanam naturam cum existentia creata: ergo existit per illam existentiam creatam.

Et divus Damascenus lib. 3, cap. 22 inquit quod humanitas existit per existentiam Verbi (1). Et in concilio sexto Constantinopolitano, actione 11 dicitur: "In illo et non in semetipso habuit existentiam unam" (2). Sed potest respondi quod accipitur existentia pro personalitate.

4. — Sed *arguit Scotus* contra nos. Terminus generationis est aliquid quod habet esse. Sed Christus est genitus temporaliter a matre. Ergo productum fuit aliquod esse temporale in illo. Ad hoc *respondetur* quod terminus generationis neque est essentia neque existentia, sed est suppositum ut subsistens et existens in natura. Et quia hoc incipit esse de novo, scilicet quod Filius Dei existeret in natura humana, hoc satis est ad generationem temporalem, neque fuit necessarium quod de novo produceretur aliquod esse existentiae temporale. Quemadmodum in resurrectione mortuorum incipiet esse homo non per aliquam novam existentiam a Deo productam de novo, sed per existentiam animae antiquae communicatam corpori; sicut etiam generatio naturalis hominis non terminatur ad esse hominis, sed terminatur ad hominem exi-

(1) S. J. Damascenus. *De fide orthodoxa,* lib. 3, cap. 22. MG. 94, 1087.
(2) Mansi. 11. 474.

stentem per eamdem existentiam animae corpori communicatam. Immo ex hoc sumitur argumentum contra Scotum. Sequeretur enim ex ejus sententia, quod beata Virgo diceretur mater humanitatis Christi, et non suppositi. Probatur sequela secundum Scotum: quia illa generatio debet terminari ad esse existentiae ipsius humanitatis tantum, et non ad personam humanatam Verbi Dei.

Secundo arguit Scotus contra nos. In Christo est duplex vita: ergo est duplex esse. Patet consequentia quia "vivere viventibus est esse", ut 2 *De anima* dicit Aristoteles (1). *Respondetur* quod illud dictum Aristotelis intelligendum est de esse essentiae, quod quidem esse in Christo duplex est, sicut duplex essentia. Secundo respondetur quod potest intelligi quod vivere, id est habere operationem vitalem est esse, id est, est causa quare viventia conservantur in esse, nam cum viventia non vegetantur desinunt esse.

(1) Aristot., *De anima*, lib. 2, cap. 4, n. 4. Didot, 3, 449.

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

De unitate Christi quantum ad voluntatem

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Christo sint duae voluntates, una divina et alia humana

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet ex concilio sexto Constantinopolitano, act. 16 et in eodem concilio act. 4. Et ratio concilii est quam divus Thomas habet in art., quod Christus est perfectus homo: ergo habet humanam voluntatem.

Vide concilium Chalcedonense, act. 5 et concilium Constantinopolitanum quintum, cap. 7.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem

Conclusio es affirmativa, quod in Christo fuit appetitus sensitivus, quod nomine sensualitatis intelligitur. Et ista conclusio est certa secundum fidem. Quia Christus est perfectus homo; appetitus sensitivus est de perfectione hominis: ergo. Item in evangelio [dicitur] quod esurivit et sitivit etc.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem

Prima conclusio: quod si voluntas accipiatur pro potentia, unica est voluntas humana in Christo.

Secunda conclusio: Voluntas pro actu volendi in Christo est duplex, altera finis, altera vero mediorum. Altera dicitur voluntas ut natura, altera vero voluntas ut ratio.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet ex illo Esaiae (7, 15), *Ut sciat reprobare malum* etc.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult

Prima conclusio: Secundum voluntatem sensualitatis et secundum voluntatem rationis quae est per modum naturae Christus Dominus poterat velle aliud quam Deus.

Secunda conclusio: Secundum voluntatem quae est per modum rationis Christus Dominus semper volebat idem quod Deus, eligendo scilicet.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum

Conclusio est: In Christo nulla fuit contrarietas aut repugnantia voluntatum.

Ista conclusio quantum ad duas voluntates divinam et humanam definita est in concilio sexto Constantinopolitano, act. 4. Si quis autem explicaret istam definitionem concilii de divina voluntate et de humana voluntate deliberata, ceterum assereret voluntatem prout est natura quaedam et appetitum inferiorem sensitivum habuisse motus contrarios divinae voluntati et humanae voluntati, etiam deliberatae, contrarios inquam in volito, non esset

haereticus, sed temerarius vel ignorans rationem contrarietatis. Si quis autem proferat absolute quod Christus Dominus habuit motus appetitus sensitivi, scilicet voluntatis, contrarios divinae voluntati, errat in fide secundum modum loquendi catholicum, quamvis illud dicat quia in Christo fuerunt motus quidam non conformes divinae voluntati in volito quodam materiali.

QUAESTIO DECIMANONA

De unitate operationis Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis

Conclusio est: In Christo sunt duae operationes naturales, altera humanitatis altera vero divinitatis; sunt autem inconfuse, sed inseparabiles.

Ista conclusio est expressa definitio concilii sexti Constantinopolitani, act. 2 et 4 et 11 et 16.

Pro explicatione hujus art. et etiam secundi nota quod hic loquimur de unitate vel pluralitate actionum ex parte principii activi secundum propriam formam. Est ergo mens divi Thomae in his articulis explicare definitionem concilii, in qua condemnantur illi qui unam tantum operationem ponebant in Christo, vel quia existimabant unam naturam tantum in Christo ex duabus conflatam, ita etiam ponebant unam operationem confusam; vel quia putabant in Christo naturam humanam esse imperfectam, ex eo quod solum corpus putabant esse unitum Verbo, et Verbum erat illi ut anima; vel quia tota humanitas existimabant erat sine operationibus propriis cum potentiis propriis et virtutibus. Et propterea divus Thomas rejicit istorum errores ponendo distinctas operationes ex distinctione principiorum ipsarum operationum.

Circa solutionem ad primum nota quod divina operatio Verbi dupliciter potest considerari. Uno modo quatenus ipsum Verbum est idem Deus cum Patre et cum Spiritu Sancto. Et isto modo omnis operatio ad extra ipsius Verbi communis est toti Trinitati.

Neque ad omnem efficientiam hujusmodi concurrit humanitas Christi ut instrumentum, ut v. gr., non concurrit ad movendum caelum. Secundo modo potest considerari divina operatio quatenus utitur humana operatione Christi, v. gr. collatio sanitatis, illuminatio caeci tactu quodam voluntario effecta. Et hoc modo adhuc dupliciter consideratur divina operatio: vel respectu effectus ad extra, vel respectu ipsius humanitatis tactus. Primo modo aequaliter tres personae illuminabant caecum, sanabant leprosum etc. juxta illud: *Pater in me manens ipse facit opera* (Joan. 14, 10). *Et si in digito Dei ejicio daemones* (Luc. 11, 20) etc. Secundo modo non tota Trinitas tangendo illuminabat, non patiendo redimebat nos nec satisfaciebat. Ratio hujus doctrinae est quia Verbum divinum est suppositum humanitatis per quam divina virtus operabatur humana opera, et ipsa humanitas ex divina virtute Verbi operabatur divina. Unde operationes quae significant hanc communicationem, de solo Verbo divino dicuntur, v. gr. satisfacere ad aequalitatem, esse redemptorem.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo sint plures humanae operationes

Conclusio est: ex parte principii operativi una operatio humana tantum est in quolibet homine, sed est magis una operatio in Christo quam in quolibet homine.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum actio humana Christi potuerit esse meritoria

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Christus meruit gloriam corporis et ea quae pertinent ad exteriorem excellentiam, sicut ascensio, veneratio, etc.

Tertia conclusio: Christus nullo modo meruit gratiam vel scientiam vel beatitudinem animae suae nec alia hujusmodi nec divinitatem.

Quarta conclusio, ad primum: **Christus non meruit per caritatem quatenus erat comprehensor.**

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus aliis mereri potuerit

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet ex his quae dicta sunt q. 8, a. 2.

1. — Circa ARTICULUM TERTIUM quaest. praecedentis [quaest. 19] nota quod prima et secunda conclusiones sunt certae secundum fidem. Patet ex illo ad Phil. 2 (v. 9): *Propter quod Deus exaltavit illum* etc. Ergo hoc fuit praemium humilitatis Christi. Et similiter illud ad Ephes. 4 (v. 9): *Quod autem ascendit quid est, nisi quia et descendit primo?* Item illud Esaiae 53 (v. 10): *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum.* Item ibidem: *Ideo dispertiam ei plurimos... pro eo quod tradidit in mortem animam suam* (v. 12). Est praeterea communis sententia theologorum et sanctorum quod Christus meruit sibi: divi Augustini et divi Ambrosii et divi Gregorii.

2. — Scotus vero in 3, d. 18, q. unica dicit quod non meruit Christus directe, sed meruit ablationem impedimenti quo detinebatur animae gloria ne redundaret ad corpus, Sed tamen ille non negat quod Christus meruerit gloriam corporis, saltim indirecte, quare non errat in fide. Loquitur tamen improprie, nam meritum directe respicit bonum positivum sicut praemium: ablationem vero impedimenti respicit minus principaliter. V. gr., si quis mereatur redemptionem captivi, ille dicitur meruisse libertatem hominis directe, etiamsi ad hanc libertatem necessarium fuerit ut catenae et compedes solverentur. Praeterea in Christo Domino non fuit aliquod impedimentum positivum quo detineretur gloria animae, sed detinebatur per non concursum Dei solum. Unde quando redundavit gloria animae ad corpus, nihil est impedimenti ablatum, sed donum gloriae collatum est corpori, per quod donum formaliter excluditur omnis passibilitas et mortalitas corporis.

3. — Dubium est circa secundam conclusionem, an Christus meruerit gloriam animae suae, scilicet visionem beatificam.

Probatur *pars affirmativa.* Quia Christo Domino debemus tribuere illud quod est dignius. Sed habere beatitudinem ex merito

ei qui non habet per naturam, dignius est quam habere sine merito. Ergo hoc tribuendum est Christo.

Secundo. Ad hoc quod Christus meruerit beatitudinem non necesse fuit quod aliquando fuerit homo et caruisset illa. Ergo ratio divi Thomae nihil valet ad auferendam rationem meriti. Probatur antecedens. Non repugnat quod praemium sit prius tempore collatum quam sit meritum operantis. V. gr., si quis mane tribuit operario denarium pro labore totius diei, denarius ille est praemium totius diei. Ergo potuit Christus mereri gloriam statim ab instanti propter merita futura.

Tertio. Apocalypsi 5 (v. 9) dicitur: *Dignus est agnus qui occisus est accipere virtutem et divinitatem et sapientiam* etc. Ergo Christus per passionem meruit divinitatem.

4. — In oppositum est sententia theologorum in 3, d. 18 ubi omnes dicunt quod Christus solum meruit gloriam sui corporis et exaltationem sui nominis. Est ergo certa conclusio: Christus non meruit gloriam animae suae, scilicet visionem beatificam, et oppositum asserere non caret aliqua temeritate. Probatur. Quia Christus non meruit unionem nec gratiam habitualem: ergo neque gloriam animae suae. Probatur consequentia. Quia propterea non meruit gratiam quia gratia est principium et radix meriti; sed etiam cognitio est principium necessarium ad meritum: ergo non cadit sub merito cognitio quae praecedit actum meritorium: ergo nec visio beata animae Christi, siquidem antecessit actum caritatis tamquam principium et radix.

Confirmatur. Fides in nobis est principium meriti et justificationis, et non potest cadere sub merito. Sed in Christo Domino, loco fidei, fuit lumen gloriae tamquam principium ex parte intellectus ad actum meritorium necessarium. Ergo de facto non potuit cadere sub merito, supposito quod nunquam habuit Christus lumen fidei quo mereretur. Et si dicatur quod Christus habuit cognitionem aliam scientiae infusae, et quod haec fuit principium actus meritorii ex parte intellectus: contra, nam lumen gloriae in Christo Domino comparatur ad lumen scientiae infusae tamquam ad principium, et non ut effectus illius. Quare necesse est ut lumen gloriae sit principium ipsius actus meritorii, cujus principium esset scientia infusa. Item etiam quia caritas, quae est principium merendi, consequitur lumen gloriae in Christo, et non

lumen scientiae infusae. Ergo lumen gloriae est principium omnis meriti quod ex caritate proficiscitur vel imperatur in Christo Domino.

Secundo probatur. Christus Dominus non meruit habitus virtutum, v. gr. temperantiae et fortitudinis: ergo nec de facto meruit lumen gloriae. Probatur consequentia. Quia ratio oppositum asserentium est quia lumen gloriae non consideratur ab aliis ut radix et principium meriti, sed etiam isti habitus virtutum non sunt principia necessaria ad meritum. Ergo possunt cadere sub merito. Sed tamen ad hoc argumentum nos respondemus juxta sententiam nostram, quod isti habitus virtutum sequuntur gratiam sicut potentiae animae essentiam ipsius animae; et sicut gratia non cadit sub merito, ita nec virtutes illae quae statim consequuntur illam.

Tertio probatur ex illo Joan. 1 (v. 4): *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre* etc., cujus explicatio communis est quod gloria Christi collata fuit quia erat Filius naturalis. Non ergo ex merito habuit plenitudinem gratiae quae est... [*charta corrupta*]. Quod autem non careat aliqua temeritate opposita opinio (*), non aliunde ostenditur quam quod in re gravi discedunt a communi sententia theologorum absque ratione urgenti, neque hactenus scripsit istam sententiam.

5. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod Christus habuit gratiam habitualem consummatam simul in beatitudine, quia est Filius Dei naturalis, unde dimanat gratia habitualis consummata ad animam ipsius. Et sicut supra q. 7, a. 13 dixit divus Thomas quod ex praesentia personae Verbi ad ipsam humanitatem personaliter unitae causabatur gratia habitualis, ita nos dicimus quod gloria animae Christi, quae est gratia consummata, dimanat in Christo a gratia unionis. Et hoc est dignius habere isto modo gloriam, scilicet ex natura personae Christi, quam per merita ipsius humanitatis. Unde potest dici gloria animae Christi naturalis Christo, sicut gratia est ei naturalis, ut supra q. 2, a. 12 dictum est.

Ad *secundum* respondetur negando antecedens. Ad probationem respondetur non esse parem rationem de denario dato homini operaturo et de beatitudine, nam lumen beatitudinis est prin-

(*) *In margine:* Mag. de Leon.

cipium meriti in Christo, non autem denarius est principium laboris. Unde Christus Dominus non potuit mereri beatitudinem nisi prius caruerit illa et haberet fidem illius beatitudinis. Non itaque repugnat quod res quae futura est praemium prius conferatur, quando res illa non est radix et principium merendi; sed tamen repugnat si res illa sit principium et radix merendi. Alioquin homo posset mereri primam gratiam per opera futura. Item etiam ratio divi Thomae fundatur in hoc, ut ipse explicat 1 p., q. 62, a. 4, quod beatitudo est consummatus terminus creaturae rationalis. Ex quo sequitur quod debet esse absque aliqua dependentia ab operatione liberi arbitrii. Ergo implicat quod creatura sit in ultimo termino et moveatur ad terminum. Nihil aliud est motus liberi arbitrii et meritum nisi motus ad praemium. Ergo non possunt esse simul. Et de isto praemio ultimo verificatur quod divus Thomas dicit in art., quod meritum non est nisi ejus quod nondum habetur. Ceterum bene potest esse simul meritum augmenti gratiae et ipsum augmentum, eo quod augmentum gratiae adhuc est dispositio et motus quidam ad terminum gloriae ultimum.

Ad *tertium* respondetur quod accipere divinitatem in illo loco tantum valet ac si diceret, accipere et acceptare confessionem ab omni creatura de divinitate ipsius.

6. — Circa ARTICULUM QUARTUM hujus quaest. 19 nota solutionem ad 3, ubi videtur divus Thomas dicere quod non cadit sub merito Christi Domini quod quis baptizetur, bene tamen quod si baptizatur justificetur. Sed hoc falsum esse videbimus q. 24, ubi ostendemus quod omnia quae dantur nobis ad justificationem dantur ex merito Christi.

Dubitatur in hoc art. 4 *per quem actum meruerit nobis et sibi.* Videtur quod per nullum.

Primo. Christus non poterat peccare: ergo non poterat mereri. Probatur consequentia, quia libertas servandi aliquod praeceptum in hoc videtur consistere quod possit illud facere et non facere.

Secundo. Meritum potissime consistit in actu caritatis; sed actus caritatis non erat liber in Christo: ergo neque meritorius. Consequentia manifesta est. Major est divi Thomae art. praecedenti. Minor probatur. Quia actus caritatis in Christo sequitur visionem beatificam: ergo non est liber. Probatur consequentia.

Quia voluntas respectu ultimi finis non habet libertatem quantum ad specificationem. Et si proponatur ultimus finis et habeatur aperte, non habet libertatem quantum ad exercitium. De qua re vide divum Thomam 1. 2, q. 10, a. 2 et 1 p., q. 82, a 2. Ex cujus sententia omnes thomistae sentiunt quod beatis nulla est libertas in actu caritatis Dei.

Arguitur *tertio*. Voluntas Christi necessitabatur ad conformandum se cum voluntate Dei, siquidem ex necessitate amabat. Ergo quidquid voluit, ex necessitate voluit. Patet consequentia, quia quidquid Christus voluit, prius voluit ipse Deus. Ergo ex necessitate voluit Christus quidquid voluit, et per consequens non meruit.

In oppositum [est] illud, *Oblatus est quia ipse voluit* (Is. 53, 7), et illud, *Voluntarie sacrificabo tibi* (Psal. 53, 8); et fides docet quod est noster Redemptor.

7. — Pro explicatione *notandum est* in quo consistat vera libertas et ratio meriti. Et ante omnia nota quod libertas non consistit in hoc quod est posse peccare. Quamvis enim ex peccato vel possibilitate peccandi inferatur quod voluntas sit libera, tamen econtrario non sequitur, voluntas est libera, ergo potest peccare. Nam ipse Deus maxime habet liberum arbitrium, ut non potest peccare. Nam frequentissimum est in divo Thoma et divo Augustino posse peccare non est potestas simpliciter, sed est infirmitas et impotentia voluntatis. Ex quo sequitur quod si per gratiam haec potestas et infirmitas sanatur, non destruitur libertas, sicut factum est in beata Virgine et confirmatis in gratia.

Secundo nota quod non repugnat libertati quod voluntas necessitetur naturaliter vel per gratiam respectu ultimi finis vel etiam alicujus objecti quod habet necessariam connexionem cum ultimo fine. V. gr., divina voluntas naturaliter et necessario amat suam bonitatem neque in hoc est libera; sed tamen libera est maxime respectu creaturarum, quae tamen non habent necessariam connexionem cum ipso ultimo fine. Similiter etiam voluntas hominis naturaliter inclinatur ad bonum et beatitudinem in communi. Et quamvis ista necessitas sit tantum quantum ad specificationem, tamen etiamsi esset quantum ad exertitium, non destrueret libertatem, sed potius perficeret respectu aliorum mediorum ad istum finem. Nam Deus ipse necessario in actu exercito se natu-

raliter amat, et tamen liber est respectu aliorum mediorum ad finem. Ex quo sequitur quod perfectior esset voluntas creaturae, si non esset libera respectu ultimi finis quantum ad exertitium, tum quia magis assimilaretur Deo, tum etiam quia majorem haberet libertatem circa media ut non posset errare.

Tertio nota quod, quamvis libertas formaliter est in voluntate, tamen radicaliter est in intellectu; hoc est quod sicut naturaliter voluntas sequitur ex natura intellectus, ita operatio voluntatis est necessaria vel libera ex operatione intellectus necessaria vel indifferenti circa aliquod objectum quod voluntati proponitur ut bonum. V. gr., intellectus proponit bonum beatitudinis in communi ut conveniens voluntati, neque potest illud aliter repraesentare: tunc voluntas necessitatur ad volendum quantum ad specificationem, non autem quoad exercitium, quod isto modo non necessario proponitur ut bonum. Item etiam proponit intellectus aliquod bonum particulare, quod quidem vel non habet necessariam connexionem cum ultimo fine, vel etiamsi habeat, secundum se tamen voluntati potest proponi sub aliqua ratione disconvenientiae, scilicet difficilis. Tunc operatio voluntatis circa illud bonum est libera, quia non proponitur ab intellectu ut necessario bonum, sed est indifferens ad repraesentandum illud. Habemus ergo quod ex indifferentia intellectus in modo proponendi aliquod objectum ipsi voluntati sequitur quod operatio voluntatis sit libera circa tale objectum. Hinc sequitur quod quidquid non tollit indifferentiam intelletus in modo proponendi objectum voluntati ut bonum, non tollit libertatem voluntatis, etiamsi juvet ad determinandam voluntatem ut velit. V. gr., divina providentia non tollit libertatem, praeceptum de tali operatione, inclinatio voluntatis ex gratia ad servandum praecepta, auxilium Dei efficacissimum, quibus positis non stat quod non velit voluntas. Sed tamen omnia ista non tollunt libertatem circa talem operationem, quia non mutant indifferentiam intellectus in modo proponendi, sed semper manet indifferens ut non necessitetur ab objecto ad ita judicandum. At vero si quid est quod intellectum ipsum liget directe vel indirecte circa aliquod objectum quod proponitur ut conveniens, et non potest aliter proponi ab ipso intellectu qui ligatus est, tunc voluntatis motus non est liber. V. gr., lumen naturale intime et directe determinat intellectum ad unum respectu beati-

tudinis in communi, et ex consequenti necessitat voluntatem. Similiter indirecte ligatur intellectus circa aliquod objectum ex aliqua laesione aestimativae, sicut in amentibus vel dormientibus, vel ex aliqua vehementi passione, et etiam in primis motibus qui dicuntur non esse positi in libertate. Ita lumen gloriae determinat intime intellectum ad judicium necessarium circa summum bonum omnibus modis convenientissimum voluntati. Unde voluntas necessitatur etiam quantum ad exercitium ad dilectionem Dei: nihilominus manet libera ad volendum alia quae Deus libere amat propter se. Et in hoc est voluntas creaturae deiformis maxime, quia necessario amat quod Deus necessario amat, et libere amat quae Deus etiam libere amat.

8. — Respondetur ergo ad dubium, et sit **prima conclusio:** *Christus Dominus meruit per actum caritatis Dei quatenus idem erat circa proximos simul.* Probatur. Ille actus erat bonus et liber et ordinatus ad Deum sicut ad ultimum finem. Ergo erat meritorius. Neque obstat quod idem actus circa finem erat necessarius. Sufficit namque quod esset liber circa media.

Secunda conclusio: *Christus Dominus meruit etiam per actus aliarum virtutum qui a caritate imperabantur,* scilicet per obedientiam, humilitatem etc., quae omnia valorem habuerunt a caritate Christi erga Deum, et caritas ipsa a gratia unionis habebat valorem. Probatur. Quia illa omnia opera erant bona et libera ex gratia procedentia et relata ad Deum. Ergo erant meritoria.

Ex dictis sequitur quod non est opus ponere in Christo Domino duplicem caritatem, alteram viatoris, alteram comprehensoris, ut per illam mereatur, et per istam fruatur; sed dicimus quod per eumdem actum caritatis merebatur Christus Dominus quatenus erat viator, hoc est, per actus liberos per quos obtulit corpus passibile ratione cujus erat viator, merebatur nobis et sibi, et simul per eumdem actum caritatis fruebatur Deo necessario quatenus erat comprehensor per lumen gloriae. Et ita intelligitur divus Thomas ad primum argumentum in art. 3. Praeterea erat impossibile quod in Christo essent duo actus caritatis simul, nam sequeretur quod essent duo actus ejusdem speciei in eodem subjecto.

9. — Unde ad *primum* argumentum respondetur negando illam consequentiam factam. Ad probationem respondetur quod libertas

ad servandum praeceptum non consistit in hoc quod quis possit frangere praeceptum, sed in hoc quod ille actus qui cadit sub praecepto sit liber. Est autem liber si ita proponitur ab intellectu illud objectum ut bonum particulare, cum quadam indifferentia intellectus ad aliter proponendum. Quam facultatem intellectus non tollit praeceptum illud, sed tamen juvat gratia ut voluntas efficaciter velit implere praeceptum. Neque simul stant ista duo in Christo: habet praeceptum, et non vult facere.

Ad *secundum* respondetur concedendo majorem; sed distinguo minorem. Vel respectu Dei, et sic concedo quod non erat liber actus caritatis in Christo; vel respectu mediorum, et sic nego. Immo erat libera dilectio respectu proximorum. Neque est inconveniens quod ille actus haberet valorem quatenus erat Dei sicut objecti necessarii et quatenus erat Dei sicut operantis, et quod simul esset liber quatenus erat erga proximos.

Ad *tertium* respondetur quod etiamsi voluntas Christi necessitaretur ad amandum Deum, non tamen inde sequitur: ergo simpliciter necessario volebat omnia quae Deus volebat, quia ad perfectam conformitatem cum divina voluntate sufficit velle quae Deus vult secundum modum quo Deus vult, scilicet quae necessario vult, necessario velit; quae libere vult, libere velit. Et haec est maxima conformitas cum divina voluntate.

10. — Dubitatur praeterea an Christus potuerit mereri augmentum gloriae et an de facto meruerit.

Et videtur quod sic. *Primo* quia nos possumus mereri augmentum gratiae et fidei, etiamsi fides et gratia sint principium meriti. Ergo similiter Christus potuit mereri augmentum gloriae, etiamsi de facto visio beatifica fuerit principium meriti.

Secundo. Actus meritorii quos Christus habuit poterant mereri gloriam, si Christus a principio non habuisset illam. Ergo potuerunt mereri augmentum gloriae, quod quidem possibile erat.

Confirmatur. Quia per illos actus meruit nobis gloriam animae: ergo sibi poterat mereri augmentum gloriae. Ergo de facto meruit, siquidem ista est maxima dignitas et Christo tribuenda.

11. — Ad hoc sit *prima conclusio:* quod de potentia Dei absoluta non implicat quod beati possint per actus liberi arbitrii a caritate procedentes mereri augmentum gloriae. Probatur ex divo Thoma 1. 2, q. 114, a. 4 ubi ait quod "humanus actus ex duobus

habet rationem meriti: primo et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod dicitur actus esse meritorius illius ad quod homo divinitus ordinatur; secundo ex parte liberi arbitrii". Ergo cum in beatis sit actus liberi arbitrii caritate informatus, nihil deficit ad rationem meriti nisi quod Deus ordinaret illum actum ad obtinendum aliquod praemium. Confirmatur. Nam de facto angeli beati merentur praemia accidentalia per ministeria circa homines exhibita, ut patet ex q. 59, a. ultimo. Ergo potuissent mereri per istos actus augmentum praemii essentialis, si ad hoc ordinarentur illi actus a Deo.

Secundo dico quod secundum legem ordinariam non potest beatus mereri augmentum beatitudinis. Probatur. Quia secundum legem ordinariam Dei beati sunt in ultimo termino suae beatitudinis: ergo non possunt mereri augmentum beatitudinis. Item beati recipiunt lumen gloriae secundum mensuram caritatis; sed actus caritatis non est in illis intensior atque cum primum receperunt beatitudinem: ergo neque lumen gloriae excrescit in illis, etiamsi habeant bona opera alia ex caritate propter Deum.

12. — Unde ad *primum* argumentum respondetur nego consequentiam, quia nos habemus actus caritatis intensiores; Christus autem nunquam intensius dilexit Deum quam in primo instanti, et propterea non augebatur in illo habitus caritatis neque lumen gloriae. Secundo respondetur quod actus liberi in Christo non ordinabantur a Deo in augmentum gloriae ipsius animae. Quod si Deus vellet ordinare illos actus Christi ad istum finem augmenti gloriae, concedimus quod potuit mereri Christus Dominus augmentum gloriae essentialis. Sed tamen magis decuit dignitatem Christi ut statim a principio daretur illi tanta gloria quanta erat proportio caritatis et gratiae habitualis et aliorum actuum ex libero arbitrio et gratia procedentium. Itaque volumus dicere quod tanta erat gloria animae Christi quanta responderat omnibus actibus totius vitae si per illos mereretur gloriam animae.

Et per hoc patet ad *secundum*.

Ad *confirmationem* respondetur quod est major dignitas habere totam illam gloriam ex dignitate personae Christi et ex unionis gratia quam habere illam ex propriis meritis. Et hoc multum consonat cum his quae supra dicta sunt, quod Christus Dominus meruit ex propriis.

QUAESTIO VIGESIMA

De subjectione Christi ad Patrem

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sit dicendum Christum esse subjectum Patri

Conclusio est: Christus est subjectus Patri tripliciter, secundum bonitatem, et servitutem et obedientiam.

QUAESTIO VIGESIMA. Circa quam legendus est divus Thomas et dominus Cajetanus, et praeterea nihil restat adnotatu dignum.

QUAESTIO VIGESIMAPRIMA. **De oratione Christi.** Circa istam quaestionem, quae quatuor articulos continet, vide ea quae divus Thomas dicit et dominus Cajetanus, et praeterea nihil restat adnotandum.

QUAESTIO VIGESIMASECUNDA. **De sacerdotio Christi.** Circa istam quaest. vide divum Thomam et praecipue in duobus articulis ultimis, ne contingat errare circa hujusmodi locutiones.

QUAESTIO VIGESIMA TERTIA

De adoptione, an Christo conveniat

ARTICULUS PRIMUS

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum adoptare conveniat toti Trinitate

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae

Conclusio est: Adoptari est proprium rationalis creaturae, non tamen omnis, sed tantum habentis caritatem.

Circa istum articulum tertium nota esse certissimum, secundum sententiam sanctorum et scripturae, quod Deus adoptat filios ex hominibus. Patet ex illo Joan. 1 (v. 12): *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri* etc. *Sed ex Deo nati sunt.* Non sunt autem geniti per generationem. Ergo sunt filii adoptivi. Item ad Rom. 8 (v. 15): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.*

Ad Gal. 4 (v. 4-5) : *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.* Ad Ephes. 1 (v. 5) : *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.*

Dubium est an omnis homo qui est in gratia et caritate sit dicendus filius Dei per adoptionem, an vero solum illi qui sunt praedestinati.

Et ratio dubitandi est quia universi qui habent gratiam et caritatem habent in se similitudinem aeternae generationis Filii Dei. Ergo sunt filii adoptivi simpliciter loquendo.

Ex alia vero parte est quia multi ex istis qui sunt in caritate non permanebunt in domo Domini in aeternum; Filius autem *manet in aeternum* (Hebr. 7, 24) : ergo.

Ad hoc Gabriel in 3, d. 10, q. 1 ait solos praedestinatos esse filios Dei, et ita esse loquendum. Quam sententiam aliqui voluerunt tribuere Dionysio Carthusiano; sed tamen ipse d. 10, q. 3 dicit idipsum quod divus Thomas in istis articulis.

Pro explicatione nota quod adoptio, secundum jus civile, est "alicujus extraneae personae legitima quaedam assumptio et voluntaria ut succedat in hereditatem". Unde tria requiruntur ut aliquis dicatur filius adoptivus. Primum ut is qui adoptat voluntarie id faciat; secundo, is qui adoptatur non sit filius naturalis; tertio requiritur ut admittatur ad dona quibus ipse adoptans est dives, et hoc quantum est ex parte adoptantis.

Primo dico quod beati qui sunt in patria vere et proprie sunt filii adoptivi, ut patet ex proprietatibus positis.

Secundo dico quod universi homines qui habent gratiam quandiu illam habent, etiamsi non sint perseveraturi vel non sint praedestinati, isti sunt filii adoptivi Dei, et oppositum est error. Probatur ex illo Joan. 1 (v. 12), *Dedit eis potestatem* etc. Secundo, Omnis *qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (I Joan. 4, 16). Non potest autem manere in Deo nisi sit filius adoptivus. Ergo. Tertio, esset haeresis dicere quod pueri baptizati ante usum rationis, illi quidem qui sunt praedestinati, filii Dei sunt; illi vero qui non sunt praedestinati non sunt filii Dei. Probatur, quia omnis puer baptizatus transit a regno mortis in regnum Christi et regeneratur in Christo: ergo est filius adoptivus. Item ad Rom. 8 (v. 14) : *Qui Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei.* Sed qui sunt in caritate aguntur Spiritu Sancto per quem caritas Dei diffunditur

in cordibus nostris. Ergo. Item probatur ex ratione divi Thomae in articulo 3.

Dico tertio quod qui nunc est in peccato mortali et tamen est praedestinatus, non est dicendus simpliciter modo filius Dei adoptivus. Probatur. Quia isti in scriptura appellantur servi peccati, filii diaboli: ergo non filii Dei simpliciter, sed cum aliquo addito, id est secundum divinam praedestinationem. Alioquin qui filius est diaboli esset filius Dei simul. Debet autem unumquodque denominari simpliciter a forma quam habet actu, et non ab illa quam habet in potentia. Unde universi filii Adam dicuntur filii irae quando nascuntur.

Sed nota quod in concilio Constantiensi, sess. 8, Joannes Hus, qui asserebat quod praesciti non sunt partes Ecclesiae, etiamsi sint in caritate, quia pars Ecclesiae nunquam excidit; et ibidem condemnatur in quinto errore qui asseruerit quod praedestinati semper sunt membra Ecclesiae, quamvis aliquando exciderent a gratia adventicia, quia non excidebant a gratia praedestinationis. Quare illa sententia prima fugienda est tamquam consona cum ista. Et denique est distinctio quam faciunt universi sancti et divus Augustinus, quia caritas distinguit inter filios Dei et filios gehennae.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus

Conclusio est negativa.

Circa istum articulum dubitatur an conclusio divi Thomae sit certa secundum fidem.

Et videtur quod non. Nam aliqui doctores ita opinantur, quod Christus secundum quod homo, est filius Dei adoptivus. V. gr., Scotus in 3, d. 10, q. 1 sub dubio relinquit an illa propositio sit vera vel falsa. Durandus in d. 4, 1, dicit quoniam secundum humanam naturam habet Christus gratiam habitualem, potest dici quod Christus secundum quod homo est filius Dei adoptivus. Gabriel in d. 10, q. 1 sequitur sententiam divi Thomae. Et praeter rationem divi Thomae in articulo est alia ratio. In omnibus aliis

in quibus denominatur Christus secundum humanam naturam, ipsa denominatio etiam competit humanae naturae, dummodo non sit denominatio actionis vel passionis. V. gr., si dicimus quod Christus secundum quod homo est creatura, etiam dicimus quod humanitas est creatura. Et sicut dicimus quod Christus secundum quod homo est servus, etiam ipsa humanitas est serva. Sed esse filium adoptivum non convenit humanae naturae. Ergo neque Christo convenit secundum quod homo.

Nihilominus si quis oppositum asserat, scilicet quod Christus Dominus secundum quod homo est filius adoptivus, nihil dicit contra fidem, sed fortassis tenet opinionem probabilem. Nam ratio divi Thomae non est tam universalis ut non possit habere aliquam instantiam. Etenim Christus secundum quod homo est filius Virginis, tamen humana natura non est filia Virginis. Ita similiter secundum quod homo est filius adoptivus, et tamen humanitas non. Nihilominus potissima ratio sentiae divi Thomae ea est, quod qui dicit aliquem esse filium addoptivum, negat esse filium naturalem in communi modo loquendi. Et sicut negamus Christum esse hominem dominicum, quia est Dominus per essentiam, ita negamus esse filium adoptivum, quia est naturalis.

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

De praedestinatione Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christo conveniat praedestinatum esse

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio, ad secundum: **Natura humana non dicitur proprie praedestinata.**

Tertia conclusio: Praedestinatio tribuitur personae Christi non secundum quod subsistit in natura divina, sed secundum quod subsistit in natura humana.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum haec sit falsa: Christus secundum quod homo est praedestinatus esse Filius Dei

1. — **Prima conclusio affirmativa.**

Secunda conclusio, ad tertium: **Potest etiam dici quod Filius Dei praedestinatus sit esse homo, sed magis proprie dicitur filius hominis praedestinatus est esse Filius Dei.**

2. — Pro explicatione divi Thomae in istis duobus articulis nota quod *tria sunt quae habent difficultatem.* Primo de re ipsa, an ita sit praedestinatus a Deo quod fieret ista unio ineffabilis humanitatis ad Verbum. Secundum est de modo loquendi de Christo Domino per hoc nomen praedestinatus. Tertium est de legitimo sensu illius Apostoli, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute* (Rom. 1, 4).

3. — *De primo* certa res est secundum fidem quod Deus praedestinavit, id est praeordinavit ex gratuita voluntate sua, ut per unionem duarum naturarum esset Christus Filius Dei. Et praeter rationem divi Thomae in art. probatur ex illo Ephes. 3 (vv. 8-9): *Mihi autem sanctorum minimo... quae sit dispensatio sacramenti absconditi* etc.

4. — *De secundo* disputat divus Thomas in istis art. et inquit quod haec propositio, Christus est praedestinatus Filius Dei in virtute, secundum proprietatem sermonis est concedenda sine ulla metaphora. Scotus in 3, d. 7, q. 3, Gabriel d. 10, q. unica idem docent cum divo Thoma. Durandus eadem dist. 7, q. 3 docet quod illa propositio non est concedenda in rigore sermonis. Pro cujus explicatione supponit quod illud ad quod aliquis praedestinatur non debet illi convenire, alioquin praedestinatio non esset omnino certa. Secundo supponendum est quod illud ad quod aliquis praedestinatur non debet illi convenire secundum naturam suam, sed secundum gratuitam voluntatem Dei praedestinantis, quoniam praedestinatio, secundum usum sacrarum scripturarum, est ad munera elevatissima supra naturam praedestinatorum. Tertio supponendum est quod illud ad quod aliquis praedestinatur debet esse posterius, saltim natura, tum praedestinationi, tum etiam praedestinato, quia praedestinatio dicit antecessionem quamdam ad illud de quo est, id enim significat illa dictio *prae*. Item effectus praedestinationis et consecutio illius est per gratiam; gratia autem supponit naturam tamquam subjectum in quo sit: ergo id ad quod praedestinatur.

His suppositis dicit *primo* Durandus: ista propositio, Christus secundum quod homo est praedestinatus Filius Dei, potest concedi in hoc sensu scilicet, praedestinatum est ut Christus secundum quod homo sit Filius Dei naturalis sicut concedimus, factum est quod homo sit Deus; vel etiam in hoc sensu, natura humana praedestinata est ut uniatur Verbo Dei, unde factum est quod homo sit Filius Dei naturalis.

Secundo dicit quod, si illa propositio accipiatur in rigore sermonis, ita quod illud participium *praedestinatus* appellet super personam pro qua supponit in illa propositione subjectum in ordine ad praedicatum, illa propositio est falsa. Probatur. Quia esse Filium Dei naturalem convenit Christo per aeternam generatio-

nem, non autem per gratiam temporalem vel praedestinationem. Ergo falsa est illa propositio. Antecedens probatur. Quia esse Filium Dei naturalem non dicit nisi ex natura convenire. Ergo. Consequentia vero probatur. Quia Christus a parte subjecti in illa propositione semper supponit pro persona habente naturam humanam cui per naturam convenit esse Filium Dei naturalem. Item esse Filium Dei naturalem non est aliquid posterius ad ipsum Verbum quod habet in se naturam humanam, sed aeternaliter ei convenit. Ergo non est praedestinatum ut sit Filius Dei. Patet consequentia ex tertio fundamento.

Tertio probatur. Id ad quod aliquis praedestinatur excedit virtutem praedestinati; unde non potest illud consequi propriis viribus, sed ex dono et gratia praedestinantis. Sed esse Filium Dei naturalem non excedit vires suppositi divini pro quo supponit subjectum in illa propositione. Ergo. Item non habet ex dono et gratia quod sit Filius Dei naturalis, sed ex natura: ergo falsa est illa propositio.

Haec argumenta videntur convincere hanc locutionem esse impropriam, scilicet Christus praedestinatus est esse Filium Dei, etiam secundum quod homo. Quare dominus Cajetanus in hoc loco inquit divi Thomae sententiam esse difficilem. Sed tamen divus Thomas illud docuit in gratiam Augustini, cujus se discipulum... [*charta corrupta:* ubique?] confitetur, qui lib. *De praedest. sanctorum,* cap. 15 dicit: "Est autem praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator et mediator Dei et hominum Christus Jesus" (1). Et post pauca idem dicit. Nam ipsum Dominum gloriae praedestinatum esse dicimus inquantum homo factus est Dei Filius, ut docet divus Paulus, *qui praedestinatus est Dei Filius in virtute* (Rom. 1, 4). Et *Tractatu 105 Super Joannem:* "Quisquis Dei Filium praedestinatum esse negat, hunc eumdem Filium hominis negat" (2).

5. — Pro explicatione hujus sententiae divi Thomae et Augustini nota quod in hac propositione, Christus est praedestinatus Filius Dei, subjectum potest accipi dupliciter. Uno modo materialiter pro ipsa persona divina. Alio modo accipitur formaliter

---

(1) S. Augustin., *De praedest. sanctorum,* cap. 15. ML, 44, 981.
(2) S. Augustin., *Tract. in Joan. Evang.,* tract. 105. ML, 35, 1907.

pro eadem persona divina subsistenti in humanitate, ita quod non liceat resolvere subjectum illud ratione connotationis et formae quam importat sicut solent resolvi termini connotativi.

Secundo notandum, ex divo Thoma art. 1 hujus q., solutione ad 3, quod est differentia inter participia quae significant actum animi interiorem et illa quae significant actionem vel passionem realem, ut inter haec duo, *praedestinatus, factus*. Nam licet ambo importent antecessionem ad illud de quo dicuntur, aliter tamen atque aliter. Quoniam fieri pertinet ad rem secundum quod est in se, praedestinari vero secundum quod est in cognitione praedestinantis. Unde haec propositio est vera: album praecognitum est fore lignum, casu quo lignum quod est et fuit, crastina die futurum est album et ego cognosco illud; quia potest lignum apprehendi a cognoscente secundum albedinem, etiam quando non habeat albedinem, sed habiturum est albedinem. Haec autem est falsa in eodem casu: album fiet lignum, quia fieri convenit rei secundum quod est in se, non secundum quod est in apprehensione intellectus. Lignum jam est et fuit, non fiet crastina die.

His suppositis est **prima conclusio**: *Si subjectum illius propositionis accipiatur materialiter pro ipsa persona Christi secundum se, illa propositio est falsa.* Probatur. Nam eadem est ratio hujus propositionis in hoc sensu et illius, Christus incoepit esse, quam docuit divus Thomas falsam supra, q. 16, a. 9, eo quod subjectum illius tenetur materialiter pro persona. Ergo etiam haec est falsa: Christus est praedestinatus Filius Dei. Quod vero sit eadem ratio utriusque probatur. Nam sicut in hac, Christus incoepit esse, praedicatur proprietas repugnans simpliciter supposito divino, ideo illa est falsa, ita et in illa importatur quod Filius Dei non sit Deus ex natura, sed ex gratia, ex praedestinatione, ex gratuita voluntate Dei. Hoc autem repugnat supposito divino secundum se considerato. Ergo est eadem ratio.

Hanc conclusionem probant evidenter argumenta Durandi. Probatur insuper, quia in hoc sensu, bene sequitur, Christus est praedestinatus Filius Dei: ergo Deus est praedestinatus Filius Dei. Consequentia patet, nam per communicationem idiomatum, quae dicuntur de Christo secundum se, dicuntur etiam de Deo, et econtra: Deus est aeternus, et Christus est aeternus; Christus moritur, Deus moritur. Ergo eodem modo Christus est praedesti-

natus, ergo Deus est praedestinatus. Rursus Deus est praedestinatus esse Filius Dei: ergo Filius Dei est praedestinatus esse Filius Dei, quod est absurdum.

Secunda conclusio: *Si subjectum illius propositionis accipiatur formaliter, sicut potest accipi, secundum proprietatem sermonis, illa propositio est vera et propria, etiam in rigore loquendo.* Probatur ex divo Thoma in istis articulis, licet in 3, d. 10, q. 2 et 3 docuerit quod praedestinatio debet accommodari naturae humanae, non personae. Idem docet Augustinus ubi supra.

Secundo probatur ratione. Haec propositio, Christus existit Filius Dei in rerum natura, est vera; non ex necessaria connexione extremorum: ergo ex voluntate Dei gratuita. Probatur consequentia. Quia ea quae habent veritatem non ex connexione extremorum, important aliquid factum per divinam voluntatem, saltim tamquam per causam universalem omnium rerum quae fiunt in orbe. Quod vero voluntas divina respectu hujus connexionis sit gratuita, probatur. Quia est circa effectum supernaturalem, scilicet circa unionem humanitatis cum Verbo. Haec autem unio fit per voluntatem gratuitam. Antecedens vero probatur. Quoniam ante incarnationem illa propositio erat falsa per non suppositionem unius extremi, scilicet subjecti. Ergo modo non est vera ex connexione extremorum. Rursus praedicatum hujus propositionis non convenit subjecto ex necessaria connexione. Ergo convenit per gratiam, atque adeo ex praedestinatione divina. Probatur consequentia. Quoniam quae fiunt in tempore per divinam voluntatem gratuitam, sunt ab aeterno praedestinata fieri. Ergo. Si autem quis roget quare ista propositio sit propria, Christus est praedestinatus, et non haec, Christus est factus, respondetur ex secundo fundamento.

6. — Ad argumenta Durandi, ut pugnant contra secundam conclusionem: ad *primum* respondetur negando antecedens, nam Christus Dominus non accepit per divinam generationem naturam divinam et humanam, sed tantum divinam. Unde non accepit quod existens in humanitate esset Filius Dei naturalis.

Ad *secundum* respondet dominus Cajetanus in hoc art. Sed nihilominus illius responsio videtur metaphysica. Nos enim non quaerimus quid possimus considerare intellectus virtute, secundum quam certum est quod una et eadem res potest seipsam prae-

cedere secundum unam et aliam perfectionem. V. gr., homo secundum quod est animal est prius seipso secundum quod est rationale. Ita unio hypostatica secundum rationem unionis potest praecedere seipsam secundum rationem hujus unionis hypostaticae, et Verbum unitum humanitati primo modo praecedit seipsum secundo modo. Sed quaerimus quid in seipsa praesupponatur ad recipiendam praedestinationem. V. gr., quando Petrus praedestinatur ad gratiam et gloriam praesupponitur Petrus antea quam habeat gratiam et gloriam. Et quidem si praedestinaretur ad gratiam et gloriam ut ceteri homines, facilis erit solutio, nam possemus dicere quod praesupponitur ipse Christus ad hoc quod habeat gratiam. Ceterum cum praedestinetur ad unionem hypostaticam, per hanc autem unionem fiat Christus, non videtur quid praesupponatur ad recipiendum effectum praedestinationis. Nam illud Verbum incarnatum communi incarnatione non est neque fuit in rerum natura nisi cum ista incarnatione. Ideo respondetur ad argumentum quod hic homo praedestinatur ut sit Filius Dei naturalis. Itaque cum hic homo fuerit Filius Dei naturalis, consequitur id ad quod praedestinatus est. Supponitur autem hic homo factus per unionem hypostaticam, quoniam prius natura est humanitas unita Verbo hypostatice per quam unionem fit hic homo, quam quod hic homo sit Filius Dei naturalis. Praedestinatur autem unio hypostatica tamquam medium ad hoc quod hic homo sit Filius Dei naturalis, quod est potissimum quod hac praedestinatione praedestinatum est.

Secundo respondetur quod effectui praedestinationis Christi supponitur ipse Christus non quidem ut existens in rerum natura, sed ut quaedam res possibilis apprehensa per simplicem intelligentiam Dei, ut quaedam res possibilis. Pro explicatione hujus nota quod est differentia inter ordinationem quae terminatur ad esse accidentale et illam quae terminatur ad esse substantiale. Nam executio primae praesupponit subjectum existens, sicut esse accidentale ut est in rerum natura recipitur in subjecto existenti. At vero executio secundae ordinationis non praesupponit subjectum existens, sed ut habet entitatem essentialem. V. gr., quando Deus ab aeterno ordinavit producere angelum, cum illa ordinatio sit destinata ad hoc quod angelus existat in rerum natura, ejus executio non praesupponit angelum existentem, sed angelum ut

rem possibilem. Ita similiter quando Deus praedestinavit Christum ut esset in rerum natura personaliter existens Deus et homo, executio hujus praedestinationis non praesupponit Christum existentem, sed praesupponit ut rem quamdam possibilem.

Ad *tertium* respondetur quod, quamvis esse Filium Dei naturalem non excedat virtutem Christi, si Christus consideretur secundum se ut persona quaedam est, tamen excedit virtutem illius ut consideratur sub humanitate; nam sicut dicitur, *Non rapinam arbitratus est* etc. (Phil. 2, 6), similiter dicitur, *Pater major me est.*

7. — Dubium est an praedestinatio Christi sit principaliter ad gloriam, an vero ad unionem hypostaticam.

Pro explicatione nota quod praedestinatio est duplex: quaedam absoluta, alia secundum quid. Prima est ad gloriam, nam praedestinatio, ut docet divus Thomas 1 p., q. 23, a. 1, est ordinatio electorum in vitam aeternam. Secunda autem est quando aliquis praedestinatur ad aliquod officium particulare, ut Magdalena fuit praedestinata ad lavandum pedes Domini.

Secundo est notandum quod praedestinatio non solum est finis, sed etiam est mediorum. Etenim Petrus non solum praedestinatus est ad gloriam, sed ad gratiam et merita quibus consecutus fuit gloriam.

8. — *Durandus* 3, d. 7, q. 3 docet quod Christus Dominus absolute fuit praedestinatus ad gloriam. Fuit autem praedestinatus ad unionem hypostaticam tamquam ad bonum quodam particulare, sicut Magdalena ad lavandum pedes. Itaque haec secunda praedestinatio non est absolute, sed secundum quid. Probat aliquibus rationibus.

Scotus ibidem tenet quod fuit praedestinatus ad gloriam tamquam ad finem principalem intentum a praedestinante, ad unionem vero tamquam ad medium, sicut Petrus praedestinatur ad gratiam tamquam ad medium. Christo Domino fuit collata tanta gloria propter unionem: ergo unio fuit medium, sicut merita Petri sunt media.

In oppositum est quod praedestinatio ad gloriam est praedestinatio in adoptionem filiorum Dei, sive in filium Dei adoptivum. Sed Christus Dominus praedestinatus est ut sit filius Dei naturalis. Ergo non est praedestinatus ad gloriam.

9. — Est **prima conclusio, contra Durandum:** *Praedestinatio divina ad unionem hypostaticam simpliciter et perfecte est praedestinatio, non secundum quid.* Probatur. Quoniam est ordinatio ad bonum supranaturalem, quod multis partibus excedit gratiam et gloriam. Ergo ejus praeordinatio perfectissime est dicenda praedestinatio. Patet consequentia ex differentia quae est inter praedestinationem et providentiam; nam providentia versatur circa res naturales, praedestinatio vero versatur circa res supranaturales quae sunt ex gratuita voluntate Dei. Antecedens vero probatur. Quoniam esse gratiae et gloriae est participatio divini esse; esse autem personale est ipsemet esse divinum: ergo.

Secunda conclusio, contra Scotum: *Unio hypostatica non ordinatur ad gloriam tamquam in finem, sed potius econtra.* Probatur prima pars. Quoniam esset perversitas ordinare id quod perfectius est in minus perfectum tamquam in finem, etenim natura comparatum est ut finis excedat medium in perfectione. Secunda pars probatur ex divo Thoma q. 7, a. 12 et 13 ubi docet quod gratia habitualis etiam consummata ordinatur ad unionem hypostaticam tamquam in finem, et oritur ex illa sicut propria passio ex essentia.

Tertia conclusio: *Praedestinatio Christi fuit principaliter ad unionem hypostaticam, ad esse Filium Dei naturalem, non vero ad gloriam.* Probatur. Nam nemo praedestinatur principaliter ad id quod sequitur naturaliter ex alio, sicut non praedestinantur sancti ad gaudium quod sequitur ex visione beatifica neque ad gloriam corporis quae sequitur ex gloria animae. Sed in Christo sequitur gloria animae ex unione. Ergo. Secundo. Praedestinatio ad gloriam respicit ipsam tamquam praemium pro meritis reddendum. Sed gloria Christi non est illi pro meritis concessa, sed est naturalis. Ergo. Hoc docet divus Paulus illis verbis: *Qui praedestinatus est esse Filius Dei* (Rom. 1, 4), scilicet naturalis, quod fit per unionem hypostaticam.

10. — Ad argumentum *Durandi* respondetur quod praedestinatio sanctorum est illa quae diffinitur in ordine ad vitam aeternam; praedestinatio vero Christi est alterius rationis et multo eminentior.

Ad argumentum *Scoti* respondetur negando consequentiam.

Non enim fuit illi concessa tanta gloria propter unionem tamquam propter medium, sed tamquam propter merita.

11. — *Dubium tertium* est, quaenam sit vera intelligentia illius loci Pauli, *Qui praedestinatus est* etc., habet enim multas et varias intelligentias secundum sanctos. In primis graeci loco illius verbi *praedestinatus* habent, destinatus, definitus sive declaratus. Hoc significat verbum graecum ὁρισθέντος, id est ostensus et demonstratus. Ita docent Basilius, Chrysostomus et reliqui graeci. Etenim ex eo quod Christus resurrexit a mortuis, quod ascendit in caelum, quod misit Spiritum Sanctum super apostolos, satis ostensum est esse Filium Dei. Secundum hanc intelligentiam non habet difficultatem laus Pauli. Sed ut inquit divus Thomas ad 3, non accipitur proprie praedestinatio, nam tunc aliquis praedestinatur quando dirigitur in beatitudinem sive in aliud eminentius bonum. Bonum autem Christi non pendet ex nostra cognitione. Ambrosius super Paulum inquit simul cum hac intelligentia graecorum (1); alii, praeter explicationem Origenis, jungunt Filium Dei cum subjecto, scilicet quoniam Filius Dei praedestinatus est filius hominis esse. Sic explicat Titelman. Dominus Cajetanus in hoc loco et super Paulum vult quod illud participium *praedestinatus* determinet totam sequentem orationem, *in virtute secundum spiritum sanctificationis* etc., ita ut sit sensus: Praedestinatus est ut hic homo Filius Dei, non quomodocumque, sed in virtute secundum spiritum sanctificationis etc., scilicet ut alios sanctificet. Itaque Filius Dei in virtute est terminus praedestinationis. Divus Thomas explicat quod revera Christus Dominus formaliter, nempe Filius Dei existens in natura humana, est praedestinatus esse Filius Dei. Et quidem quamvis explicatio divi Thomae non est fides, ut patet, est tamen tum in se vera, tum etiam menti Apostoli magis consentanea.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum praedestinatio Christi sit exemplar nostrae praedestinationis

Prima conclusio: Si praedestinatio accipiatur pro actu praedestinantis, praedestinatio Christi non est exemplar nostrae praedestinationis.

(1) Ps. Ambrosius, *Comment. in epist. ad Romanos*, cap. 1. ML. 17. 52.

Secunda conclusio: Si praedestinatio accipiatur pro effectu ex parte termini, isto modo est exemplar nostrae praedestinationis.

Nota quod etiamsi Filius Dei non esset homo, hoc ipso quod esset Filius Dei naturalis haberet rationem exemplaris respectu praedestinationis cujuscumque creaturae rationalis; esset tamen exemplar excedens et alterius rationis. Neque exigitur ut exemplar in omnibus sit conforme exemplato. Satis est quod aliquo modo exemplatum imitetur exemplar, ut patet in ideis quae, quamvis sint omnino alterius rationis, dicuntur tamen vera exemplaria creaturarum. Modo vero Christus existens homo per gratiam unionis est accommodatius exemplar et quodammodo homogeneum, nam est homo sicut nos et praedestinatus ex gratia sicut nos. Sed tamen est excedens exemplar quia continet filiationem naturalem, nos vero adoptivam.

Dubitatur an praedestinatio Christi sit exemplar praedestinationis angelorum.

Videtur quod sic. Quia anima Christi est suprema in ordine gratiae et gloriae; sed primum in unoquoque genere est exemplar aliorum: ergo praedestinatio Christi est etc.

Item angeli habuerunt fidem, spem et caritatem ejusdem rationis sicut nos. Sed nostrae virtutes ducunt in beatitudinem meritis Christi. Ergo et virtutes angelorum: ergo praedestinati sunt propter merita Christi.

Tertio, quia alias non pertineret ad angelos videre in Verbo mysterium incarnationis et alia quae sequuntur; quare beatitudo cujuscumque christiani esset major quam supremi angeli, nam plus auget beatitudinem videre in Verbo mysteria gratiae quam omnia naturalia.

In oppositum est quod, si angeli essent praedestinati propter Christum, etiamsi Adam non peccasset, Verbum fieret homo.

Item etiam quia angeli non consequerentur gloriam prius quam Christus, quia non decet ut membra praecedant caput, sicut antiqui sancti non sunt illam consecuti priusquam Christus. Vide supra, q. 8, a. 4.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis

1. — Prima conclusio: Si praedestinatio accipiatur pro actu praedestinantis, non est causa nostrae praedestinationis.

Secunda conclusio: Si accipiatur praedestinatio pro termino praedestinationis, [praedestinatio] Christi est causa efficiens et meritoria nostrae praedestinationis.

2. — Dubium est circa secundam conclusionem, nam videtur falsa.

Quia est communis sententia sanctorum quod nulla detur causa praedestinationis praeter divinam voluntatem, juxta illud ad Ephes. 1 (v. 11): *Praedestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.*

Item secundo ex Augustino, *De praedestinatione sanct.,* cap. 15. Christus Dominus est preclarissimum exemplar nostrae praedestinationis quatenus, sicut ipse praedestinatus est nullis praecedentibus meritis vel propriis vel alienis, ita et nos sine meritis alicujus etiam Christi praedestinamur (1).

Tertio. Sequeretur quod, si non esset Christus, homines non essemus praedestinati, nam remota causa removetur effectus. Consequens est falsum, quia praedestinatio Petri est infallibilis respectu divinae voluntatis: ergo nullo extrinseco ablato aufertur nisi auferatur divina voluntas.

Quarto. Justificatio est effectus praedestinationis, non causa, ad Rom. 8 (v. 29): *Quos praescivit* etc. et divus Augustinus *De praedest. sanct.* cap. 10 dicit praedestinatio est gratiae praeparatio; justificatio est ipsa donatio gratiae (2) et quod justificatio et gratia est effectus praedestinationis. Sed si Christus Dominus esset causa nostrae praedestinationis, sequeretur quod justificatio esset causa praedestinationis et non effectus. Probatur sequela. Quia praesupponerentur homines in mente divina justificati per merita Christi, et sic justificatos eligit ad gloriam Pater, quod est illos praedestinare.

(1) S. Augustin., *De praedest. sanct.,* cap. 15. ML, 44, 981.
(2) S. Augustin., *De praed. sanct.,* cap. 10. ML, 44, 974.

Confirmatur. Quia hac ratione dicimus Pelagium posuisse causam praedestinationis ex nobis, quia dicebat quod Deus eligebat bonos ex natura. Contra quem frequenter divus Augustinus adducit illum locum Pauli ad Ephes. 1 (v. 4) : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* non quia jam eramus sancti, sed *ut essemus sancti.* Eodem modo, si meritum Christi est causa nostrae praedestinationis, Deus elegit nos sanctos per Christum et per meritum illius, quod est contra hanc veritatem.

Quinto. Quod est causa praedestinationis debet esse causa omnium effectuum illius, ut communiter fatentur omnes; insuper debet esse causa omnium mediorum quibus ordinantur ad consecutionem effectuum praedestinationis. Sed Christus Dominus non fuit causa meritoria suae incarnationis, quae est necessarium et potissimum medium ad consequendam salutem. Ergo non est causa meritoria praedestinationis.

In oppositum est divus Paulus ad Ephes. 1: *Qui praedestinavit nos... per Jesum Christum,* nempe tamquam per causam efficientem et meritoriam. Hoc enim sonat illa particula *per.*

3. — Pro explicatione nota, ex communi sententia sanctorum, quod illud debet esse causa praedestinationis quod est causa omnium effectuum illius. Etenim quod unus effectus sit causa alterius manifestum est, ut gratia est causa gloriae. Quod vero tota collectio effectuum habeat aliquam causam praeter divinam voluntatem, non ab omnibus recipitur, et consequenter non omnes concedunt quod praedestinatio Christi sit causa meritoria nostrae. Capreolus in 3, d. 18, q. 1 ad argumentum contra quartam conclusionem docet quod, quamvis Christus Dominus meruerit nobis primam gratiam, non tamen meruit omnes dispositiones ad illam; alioquin justificatio non esset nobis gratis collata. Insuper docet quod ex meritis Christi est quod huic parvulo cui applicatur baptismus remittatur peccatum. Ceterum quod huic applicetur baptismus et non illi, hoc non est ex meritis Christi, sed ex mera voluntate et gratia Dei. Driedo tenet eamdem sententiam. Probat ex illo Joannis 6 (v. 44) : *Nemo potest venire ad me nisi Pater meus traxerit eum;* et ad Rom. 4 (v. 5) : *Ei autem qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium* etc. Eamdem sententiam tenet Decanus Lovaniensis art. 7 *De satisfactione* contra lutheranos.

Opposita sententia est communis theologorum.

4. — **Prima conclusio:** *Christus Dominus meruit nobis et omnibus qui justificantur de condigno primam gratiam.* In hac conclusione omnes conveniunt, et docet divus Thomas supra, q. 19, a. 4 et infra, q. 48 et 49, et *De veritate* q. 29, a. 7 et 1. 2, q. 114, a. 6, et doctores scholastici 3, d. 19. Probatur ex illo Rom. 3 (v. 24), *Justificati gratis per gratiam ipsius* etc., et est definita in concilio Tridentino sess. 6, cap. 7. Ratione probatur. Nam Christo Domino concessa est gratia tamquam capiti totius Ecclesiae a quo in cetera membra derivatur. Sed nullus est motus neque operatio membrorum qui non proveniat a capite. Ergo. Huic autem veritati non obstat quod secundum fidem gratis dicimur justificari. Hoc enim intelligitur gratis, id est absque proprio merito. Quod autem justificemur ex meritis Christi, non est contra rationem gratiae. Sic explicat hoc verbum *gratis* concilium Tridentinum sess. 6, cap. 8. Sed etiam est intelligendus divus Augustinus quando dicit quod eadem gratia qua Christus Dominus factus est Filius Dei naturalis, efficimur nos adoptivi (1).

5. — **Secunda conclusio:** *Christus meruit nobis dispositiones ad primam gratiam.* Meruit etiam ipsam fidem in omnia bona spiritualia quae hominibus conferuntur. Haec sententia est expressa divi Thomae ubicumque de hac re disputat, ut patet in locis praecitatis. Q. 49, a. 1 ad 3 inquit quod passio Christi est medicina quaedam spiritualis ad sanandum omnes hominum infirmitates. Ergo non solum sanat, sed etiam disponit ad salutem, quemadmodum medicina universalis ad sanandum corpora. Et ad 5 arg. eodem art. docet quod "passio Christi applicatur nobis non solum ad affectum, sed etiam ad intellectum". Ergo supponit divus Thomas quod merito Christi tollitur infidelitas ad intellectu hominis: ergo fides ex merito Christi. Item q. 8 docet divus Thomas quod sicut a capite naturali descendit omnis vis et motus ad reliqua membra, ita a capite Christo Domino descendit omnis influentia virtutis et motus spiritualis. Ergo descendit fides et dispositiones ad gratiam, nam per fidem constituimur membra Christi.

Sed admittit Driedo quod Christus est causa efficiens omnium horum, sed non meritoria. Et loquendo de operationibus Christi

(1) S. August., *De praedest. sanct.*, cap. 15. ML, 44, 982.

quas habet communes cum Patre et Spiritu Sancto; item de resurrectione et ascensione et interpellatione qua interpellat nunc pro nobis, recte dicerentur causae efficientes, non meritoriae. Nam resurrectio Christi est causa efficiens nostrae, non vero meritoria, quia jam erat extra statum merendi. Si vero loquamur de operibus Christi viatoris quae operabatur ut homo ad nostram salutem, voluntarium est dicere quod sunt causae efficientes, non meritoriae. Nam apud theologos, si Christus est causa efficiens alicujus rei ad nostram salutem pertinentis, est causa meritoria illius. Ita docet divus Thomas 3, d. 19, q. 1, a. 1. Immo sunt aliqui theologi qui non agnoscunt aliquam efficientiam nisi moralem in operibus Christi comparatione ad nostram salutem, quod est dicere [quod] est causa meritoria nostrae salutis, non tamen causa efficiens ad modum causae physicae.

Probatur conclusio ex illo Esaiae 53 (v. 10): *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum.* Item cap. 55 (vv. 10-11): *Sicut descendit imber et nix de caelo... et inebriat terram... sic erit verbum meum quod egredietur de ore meo.* Sed Pater voluit disponere hominem ad gratiam per fidem, per timorem et spem. Ergo hoc conceditur hominibus per merita Christi, quia *descendit de caelo* etc. Item etiam ipsa similitudo imbris nos docet quod, sicut disponit terram infundendo et inebriando illam, deinde facit illam germinare, ita Christus disponit corda nostra ut germinet fructum boni operis. Item ad Ephes. 4 (v. 7): *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram plenitudinis Christi* etc. Ex quo colligitur argumentum pro nostra sententia. Gratiae gratis datae sunt hominibus concessae per meritum Christi: ergo dispositiones ad gratiam gratum facientem. Probatur consequentia. Quia gratiae gratis datae sunt dispositiones ad gratiam gratum facientem, nam praedicatione et gubernatione etc. inducuntur homines ad timorem et gratiam. Item ad Hebr. 12 (v. 2): *Aspicientes in auctorem fidei* etc. Sed Christus Dominus consummavit nostram fidem per suum meritum. Ergo per idem meritum est auctor ejusdem fidei. Item ad Ephes. 1 (v. 3): *Benedictus Dominus, qui benedixit nos in omni benedictione, ...et ipsum dedit caput ipsius Ecclesiae.* Haec sententia est definita in multis conciliis et decretis patrum. Concilio Milevitano cap. 4 et 5 et concilio Arausicano can. 5. Denique concilio Tridentino sess. 6,

cap. 7 definitur quod in justificatione haec omnia accipit homo per meritum Christi, scilicet fidem, spem et caritatem; et cap. 8 dicit quod fides est "initium, fundamentum et radix totius justificationis". Ergo si Christus non meruit fidem, non meruit justificationem.

Istam sententiam [tenent divus Augustinus?] epistola 91, 93 et 96, et Caelestinus pontifex *Epist. ad episcopos Galliae,* cap. 4 et 6. Divus Bernardus *Sermone 13 super Cantica* inquit: "Quidquid sapientia, quidquid virtutis te habere concipis, ...deputa Christo" (1).

Ratione probatur. Si Christus Dominus non meruit ut sua merita applicarentur ad nos, v. gr., ut hic baptizaretur, ille disponeretur ad gratiam, sequitur quod non sit redemptor simpliciter. Patet sequela, quia ad redemptorem simpliciter pertinet applicare meritum suae redemptionis pro omnibus quantum ad sufficientiam, pro aliquibus vero quantum ad efficaciam. Item homo existens in gratia meretur de congruo ut alius disponatur ad gratiam, suscipiat fidem et tandem justificetur, sicut meruit divus Stephanus conversionem Pauli. Ergo multo magis Christus meruit hujusmodi dispositiones. Dicere autem quod meruit de congruo est absurdum. Ergo.

Denique Ecclesia petit fidem, timorem, poenitentiam et ceteras dispositiones ad gratiam; petit autem per Christum Dominum: ergo.

Hinc *sequitur* quod Christus Dominus meruit dispositiones proximas ad gratiam, quoniam natura comparatum est ut qui dat formam, dat ea quae consequuntur ad formam. Sed proximae dispositiones, quamvis praecedant gratiam in genere causae materialis, tamen sequuntur illam in genere causae efficientis et formalis, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 113, a. 8; sicut decem gradus caloris, quia sunt ultima dispositio ad formam ignis quam praecedant in genere causae materialis, sequuntur illam in genere causae formalis et efficientis, et ideo ab eodem agente a quo introducitur forma producuntur. Sed meritum Christi est causa gratiae. Ergo etiam istarum dispositionum.

Secundo sequitur quod eodem merito habentur dispositiones

(1) S. Bernardus, *Sermones in Cantica,* serm. 13, n. 1. ML, 183, 834.

tempore praecedentes ipsam gratiam, dummodo sint supernaturales sicut illa, ut fides, timor etc. Probatur. Quia in rebus naturalibus non solum ultima dispositio est ab eodem agente a quo introducitur forma, sed etiam imperfectae et praecedentes dispositiones, dummodo sint ejusdem ordinis cum forma. Hoc definit concilium Tridentinum sess. 6, cap. 5, ubi dicitur quod exordium nostrae justificationis est a Dei gratia praeveniente per Jesum Christum etc. Et similiter explicat Christus Dominus Joan. 15 (v. 4) : *Sicut palmes non potest ferre fructum nisi manserit in vite, ita et vos nisi in me manseritis.* Et Paulus ad Rom. 9 explicat alia similitudine comparando homines justificatos in ordine ad Deum et merito Christi, luto in manu figuli. Lutum autem non solum formatur a figulo in vas, sed molle fit et disponitur praeviis dispositionibus. Ergo.

Tertio sequitur quod dispositiones quae antecedunt fidem, timorem, spem etc., ut vocatio, pulsatio et illuminatio et alii motus interni, quamvis sint primo primi, sunt ex merito Christi. Probatur. Nam Christus dicitur caput infidelium in potentia. Docuit divus Thomas q. 8, a. 3 ad 1. Haec autem potentia in efficacia passionis Christi consistit. Ergo vis passionis Christi extendit se ad infideles. Ergo. Item hujusmodi motus imperfecti suapte natura ordinantur ad unionem perfectam, quae est gratia. Ergo sunt ab eodem agente a quo est gratia. Itaque philosophandum est quod quemadmodum anima vegetativa influit in partes animatas ut se alant et augeant, influit etiam in cibum qui est in potentia pars, illum alterando ut convertatur in substantiam aliti, ita Christus Dominus in membra actualia, scilicet in homines fideles, influit ut habeant operationes secundum facultatem qua sunt membra: scilicet, si sunt in peccato mortali, ut habeant operationes fidei, spei et timoris etc.; si vero in caritate, ut habeant opera caritatis; influit etiam in membra in potentia, in infideles, ut convertantur. Item Ecclesia catholica orat pro infidelibus ut convertantur, proponendo Patri meritum Christi. Regulariter autem convertuntur mediis his dispositionibus. Ergo. Idem judicium est de aliquibus inspirationibus quae dantur fidelibus. De quo vide Soto lib. 1 *De natura et grat.*, cap. 16.

Quarto sequitur quod dispositiones remotissimae ad justificationem quas potest homo adhibere suis viribus naturalibus non

sunt ex merito Christi. Probatur. Quia non sunt ejusdem ordinis cum forma introducenda: ergo non sunt ad eodem agente. Sicut in naturalibus solum illae dispositiones quae sunt ejusdem ordinis cum forma introducenda sunt ab eodem agente introducente formam. Dicuntur autem satis improprie dispositiones ad justificationem, quatenus subjectum cum illis est minus remotum ad gratiam, sicut sicitas in ligno ad formam ignis. Vide divum Thomam 1. 2, q. 109, a. 6 et mag. Soto 2 *De nat. et grat.,* cap. 3. Non tamen volumus negare quominus bona naturalia, ut divitiae, bona valetudo etc. ut sunt ordinabilia in vitam aeternam, sint ex merito Christi; haec enim non potest homo suis viribus consequi, sed gratis conceduntur a Deo. Unde possunt ex merito Christi provenire. Nam possunt provenire ex merito nostro, 1. 2, q. ultima: ergo ex merito Christi, quod est fundamentum nostri.

6. — Tertia conclusio: *Christus Dominus non meruit suam incarnationem.* Ita tenet Augustinus lib. *De praedest. sanctorum,* cap. 15, "Praeclarissimum lumen" etc. et in *Enchiridione* cap. 37 et 39 et 40. Et ostendit divus Thomas supra, q. 2, a. 11, quia esse praesupponitur ad operari; sed per unionem habet esse: ergo etc. Vide. Aliqui dicunt quod est tantum bonum, Deum fieri hominem, ut non possit cadere sub merito. Et quamvis ita sit probabile, sed certa est conclusio nostra.

Ex quo sequitur quod Christus Dominus non meruit omnia media necessaria ut nostra praedestinatio executione mandaretur, quia non meruit suam incarnationem, quod est medium necessarium.

Ex hoc oritur *tota difficultas* quaestionis propositae, an Christus sit causa meritoria nostrae praedestinationis ex hoc quod meruit omnia quae diximus in praecedentibus conclusionibus, an vero potius sit referendum solum in divinam voluntatem, quoniam Christus non meruit neque sit causa suae incarnationis. Quare tota difficultas devolvitur ad modum loquendi, nam de re constat.

Unde est **quarta conclusio:** *Probabile est quod Christus Dominus sit dicendus causa meritoria nostrae praedestinationis.* Hanc conclusionem tenet Durandus 3, d. 10, q. 3 et magister Vega 4 lib. super 6 sess. concilii Tridentini, cap. 15 (1). Eamdem videtur

(1) ANDR. DE VEGA, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio libris XV distincta,* Venetiis, 1546.

tenere divus Thomas in hoc art. et divus Bonaventura 3, d. 10. Idem tenet de adoptione. Idem docet magister Peña [Joannes de la]. Probatur. Nam Christus est causa meritoria omnium effectuum praedestinationis: ergo causa ipsius praedestinationis. Antecedens patet ex superioribus. Consequentia probatur ex communi sententia sanctorum contra Pelagium. Quia dicebat quod homo est causa suae justificationis et omnium quae requiruntur ad illam: inferunt sancti, ergo est causa suae praedestinationis.

Sed contra hoc arguitur. Christus non meruit suam incarnationem, quae est potissimum medium ad nostram praedestinationem consequendam: ergo non meruit praedestinationem. Hoc argumento convincuntur aliqui viri doctissimi ut teneant oppositam sententiam, quod licet non convincat esse veram, convincit tamen esse valde probabilem ex eodem fundamento sanctorum, scilicet quod est causa praedestinationis, debet esse causa omnium mediorum ad illam consequendam.

Sed respondetur ad argumentum quod incarnatio Christi non ordinatur ad nostram praedestinationem sicut effectus in causam vel sicut medium in finem, sed potius tamquam causa ad effectum. Et ideo non oportet ut id quod est causa omnium effectum praedestinationis, sit causa incarnationis Christi; sicut in naturalibus solem dicimus esse causa omnium quae requiruntur ut terra germinet, et tamen non est causa sui ipsius, quamvis ipse requiratur, neque motricis caelestis etc.

Sed contra, Christus applicuit suum meritum cum efficacia Petro quia erat praedestinatus. Unde haec causalis est vera: quia Petrus erat praedestinatus, ideo Christus applicuit illi suum meritum cum efficacia. Ergo meritum Christi ordinatur tamquam in finem ad executionem praedestinationis Petri.

Ad hoc negatur consequentia. Sicut haec causalis est vera: quia Deus voluit mundum conservari et propagari, creavit solem et voluit ut caelum moveatur, et tamen sol non ordinatur tamquam in finem in generationes orbis, sed potius tamquam causa in effectum.

Secundo arguitur. Verbum divinum non assumeret humanitatem nisi ut praedestinatio hominum mandaretur executioni. Ergo hoc est finis incarnationis.

Negatur consequentia. Satis fuerit quod sit occasio incarnationis et finis proximus, non tamen principaliter intentum. Sed gloria Dei et Christi est causa finis nostrae justificationis atque adeo praedestinationis, ut habetur concilio Tridentino sess. 6, cap. 7.

7. — Alia *argumenta* quae fecimus *a principio* [cf. num. 2] probant quod totius praedestinationis, ut includatur praedestinatio Christi, nulla datur causa praeter divinam voluntatem.

Secundo respondetur quod nostrae praedestinationis non datur causa ex parte nostra vel actus praedestinantis.

Ad *tertium* argumentum respondetur quod praedestinatio Petri non est infallibilis respectu solius voluntatis divinae. Quia secundum sententiam quam explicamus, nunquam Deus decrevit propter solam suam voluntatem dare Petro gloriam, sed etiam simul propter merita Christi. Unde si Christus non esset futurus, non esset haec praedestinatio quae nunc est; esset tamen alia secundum aliam viam Deo possibilem.

Ad *quartum* negatur quod justificatio sit causa praedestinationis. Quia non eligimur a Deo quia vidit nos sanctos per meritum Christi, sed ut essemus sancti. Itaque praescientia meritorum Christi est causa totius effectus nostrae praedestinationis, etiam justificationis. Neque est eadem ratio de praedestinatione quam nos ponimus, et quam ponebant pelagiani. Quoniam illi non ponebant gratiam et gratuitam voluntatem Dei causam nostrae praedestinationis primam, sed suum liberum arbitrium cum auxilio generali Dei. Nos autem ponimus causam primam divinam voluntatem, quae gratis voluit dare nobis Christum ut per meritum illius justificaremur. Ideo non praesupponimur justi ut eligamur. Eligimur autem per meritum Christi ut per idem justificemur.

Si autem quis voluerit tenere oppositum, scilicet quod Christus Dominus non fuit causa nostrae praedestinationis meritoria, non carebit probabilitate, quoniam non fuit causa omnium beneficiorum nostrae praedestinationis, scilicet incarnationis. Unde nostra praedestinatio referenda est in solam divinam voluntatem, juxta illud Rom. 9 (v. 16) : *Non est volentis neque currentis* etc.

Pro hac sententia facit communis modus loquendi omnium sanctorum, quorum nemo dixit quod Christus Dominus fuit causa

nostrae praedestinationis. Cum autem haec difficultas pendeat ex modo loquendi, debemus nos conformari antiquis patribus. Ideo est valde probabilis, nam divus Thomas in hoc articulo tantum docet quod Christus Dominus fuit causa meritoria ut nostra praedestinatio executioni mandaretur, ut patet ex ejus ratione.

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA

De adoratione Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas

1. — Prima conclusio: Si adoratio consideretur ex parte personae cui exhibemus honorem, unica adoratione est adoranda, cum sit unica dumtaxat persona.

Secunda conclusio: Si attendamus honorem secundum causas honorandi, possumus Christum colere multiplici adoratione, cum sint in illo plures causae honoris, scilicet sapientia creata et increata.

De hac materia agit divus Thomas 2. 2, q. 84 et 103; doctores scholastici in 3, d. 9, Waldensis, *De sacramentalibus,* tit. 13 et divus Augustinus 10 *De civitate* per totum.

2. — Pro explicatione *nota* quod adoratio significat honorem quem alicui deferimus propter excellentiam in illo inventam. Quare non est nomen limitatum ad significandum reverentiam Deo exhibendam, sed potest extendi, immo scriptura extendit ad significandam reverentiam creaturis excellentibus deferendam, ut Gen. 18 Abraham adoravit angelos quos hospitio recepit, III Reg. 1 Natham David adoravit pronus in terram, Apoc. ultimo etc.

Secundo nota quod sicut in excellentia quae est causa honoris est magna diversitas, ita est multiplex reverentia quae defertur excellentibus. Etenim cum Deus [sit] summe excellens, utpote qui est principium omnium rerum, summa reverentia exhibetur illi; quam graeci vocant latriam, nos tamen possumus servitutem ap-

pellare, juxta illud: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies* (Matt. 4, 10), ubi servitus sumitur pro religione qua Deus colitur. Haec autem *religio* vocatur a divo Augustino 10 *De civitate*, cap. 1 et a divo Thoma 3 *Contra gentes*, cap. 119, quoniam pietas est per quam debitum honorem exhibemus parentibus. Quare qui adversantur his quae pertinent ad divinum cultum impii vocantur.

Est alia excellentia derivata et participata in creaturis secundum quam accedunt ad Deum vel per gratiam vel per aliquam dignitatem supernaturalem. Et ratione hujus excellentiae veneramus aliquas personas veneratione quam graeci vocant hyperduliae. Et haec veneratio debetur beatissimae Virgini et summo pontifici ratione dignitatis matris et vicarii Christi, et debetur apostolis Christi, et in humanis regibus et principibus.

Alia est excellentia communis quae reperitur in dominis comparatione ad servos, vel in praelatis respectu subditorum. Et ratione hujus excellentiae debetur his veneratio quae vocatur dulia.

Tertio nota quod honor qui exhibetur alicui est duplex; quidam interius, quidam vero exterius. Interius est quo veneramus aliquem cognoscendo ejus excellentiam et per affectum nos illi submittentes, protestando actibus internis nos ab illo pendere. Ad quem honorem plus valet affectio quam cognitio. Nam mali angeli satis intelligunt dignitatem Dei, et tamen non venerantur illum, quia carent affectu voluntatis. Exterius honor est quo profitemur internum aliquo motu et signo corporali vel confessione oris vel genuflexione et tunsione pectoris.

3. — Dubium est an sit aliquis honor sic peculiariter consecratus Deo ut non possimus illum impendere creaturae.

Videtur pars affirmativa, quia latria quae est summa servitus non possumus colere creaturam, cum hujusmodi honore colatur Deus quatenus est principium omnium, id quod non potest creaturis convenire.

In oppositum est experientia, qua constat nos non habere aliquem modum honoris in colendo Deum quo non colamus creaturis, quibus genua flectamus, pectus tundimus etc.

Ad hoc *dico primo*, quod res certa est Deum habere cultum internum sic peculiariter sibi dicatum, ut sit nefas illum deferre creaturis. Hic autem est cultus latriae. Probatur hoc. Nam cognitio

qua cognoscimus Deum ut principium omnium non potest creaturis convenire. Similiter affectio voluntatis quae oritur ex hujusmodi cognitione. Ergo debemus habere interius aliquem modum honorandi Deum qui non possit creaturis deferri, alias esset idololatria, juxta illud Pauli: *Mutaverunt gloriam Dei in similitudinem hominis* (Rom. 1, 23). Hinc inferunt aliqui impias esse et detestandas illas voces quibus, commendantes aliqui beneficia aliorum, dicunt se esse creaturas illorum atque facturas. Et quidem si haec in rigore acciperentur, merito essent detestandae, ut detestantur ab Augustino 10 *De civitate,* cap. 4. Sed quia in communi modo loquendi hujusmodi voces non accipiuntur in sensu quem verba faciunt, sed in aliquo convenienti sensu, nempe quod procedat ab alio in alioquo bono accidentali, ideo possunt permitti ratione urbanitatis.

Secundo dico: nullus cultus exterior est ita peculiariter dicatus Deo secundum naturam rerum, ut non possit impendi creaturis. Probatur. Sicut coram Deo flectimus, Deo tundimus pectus, possumus facere coram magnatibus, nam hujusmodi signa significant ad placitum hunc vell illum honorem. Ergo possumus illis uti ad significandum honorem creaturarum.

Sed nota quod aliter accommodantur Deo, aliter vero creaturis. Nam Deo accommodata protestantur in illo divinitatem; creaturis autem cultum alium exhibitum ratione excellentiae non summae. Itaque sicut una vox aequivoce significat multas res, ita eodem cultu externo materialiter sumpto possumus creaturam et Deum venerari diversa ratione.

Tertio dico. In omni lege fuerunt aliqua signa consecrata cultui divino ex beneplacito hominum, sic adeo ut non liceret eis colere creaturis. Probatur. Nam sicut homo constat corpore et anima, ita convenit ut Deum colat interno atque externo cultu. Hoc docet Paulus ad Rom. Item quia nulla natio fuit, quantumvis barbara, quae non haberet aliquos cultus peculiariter consecratos Deo vel vero vel non vero. Vide divum Thomam [infra] q. 60, a. 5 et q. 61, a. 3 et 1. 2, q. 103, a. 1 et 2. 2, q. 85.

4. — Dubium est circa distinctionem quam ponit divus Thomas in art. nempe, persona adoratur dupliciter: uno modo in se, alio modo in suis partibus vel "in aliquo externo, in signo, in imagine aut nuntio", quonam modo sit intelligenda.

Pro quo nota quod dupliciter aliqua persona honoratur in aliquo externo: uno modo secundum esse repraesentat quod habet in re; alio modo quia istae res exteriores ducunt nos in cognitionem illius cui impendimus honorem. Hi duo modi multum differunt. Juxta primum, non solum persona honoratur, sed res ipsa exterior, secundum esse repraesentatum quod in se habet, etiam veneratur. Juxta secundum modum, istae res exteriores non venerantur, sed persona solum. Res vero nihil aliud habent quam excitare memoriam et intellectum, ut persona ad quam pertinent fiat nobis praesens et veneretur. Quae autem sit verior istarum opinionum, videbimus art. 3. Interim tamen videtur quod primus modus dicendi sit conformis divo Thomae dicenti, quod totum veneratur in suis partibus, persona in imagine et nuntio; et art. 3 dicit quod idem est motus in imaginem et in rem imaginatam. Haec sententia est magis conformis usui sanctorum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latriae

1. — **Prima conclusio: Si humanitas consideretur ut id quod adoratur, latria est adoranda, quia sic adorare humanitatem nihil aliud est quam adorare Verbum incarnatum.**

Secunda conclusio: Si consideratur ut ratio adorandi, non est ratio quare adoretur adoratione latriae, sed hyperduliae. Unde Christus ratione divinitatis adoratur adoratione latriae; ratione humanitatis hyperduliae.

2. — **Dubium est,** nam prima conclusio divi Thomae videtur falsa. Nam humanitas unita Verbo est creatura. Christus secundum quod homo est minor Patre, subjectus et servus illius, adorat et veneratur illum. Ergo non convenit illi adoratio latriae.

Pro quo nota quod adorare aliquem ut res adorata contingit dupliciter: uno modo per se, alio modo per aliud. Christo per se debetur latria, per humanitatem debetur dulia. Sed an humanitati per se debeatur dulia, et per Verbum latria, est sensus difficultatis.

Prima conclusio: Humanitas Christi adoratur per accidens adoratione latriae quotiens adoratur Verbum divinum. Probatur. Nam quando aliquem colimus, quodammodo colimus omnia quae

pertinent ad illum. Qui colit regem, colit vestem regis; sicut qui videt colorem, videt per accidens superficiem. Sed humanitas pertinet ad Christum. Ergo adoratio quae per se fertur ad suppositum, per accidens fertur ad humanitatem. Per accidens inquam, quia neque ipsa humanitas est quae adoratur, cum non sit suppositum per se subsistens, neque ratio talis adorationis, scilicet latriae. In hac conclusione omnes conveniunt. Durandus d. 9, q. 2, Gabriel q. unica, concl. 1.

Secunda conclusio: Si humanitas consideretur quasi per se subsistens et separata a Verbo, ita quod non habeamus rationem ad unionem, non potest adorari adoratione latriae. Probatur. Quia secundum hanc considerationem, est pura creatura; sed nulla creatura potest sic adorari: ergo. Hanc conclusionem probat argumentum factum a principio.

Tertia conclusio: Si humanitas consideretur ut modo est, subsistens per subsistentiam Verbi, eadem adoratione qua Verbum adoratur. Haec conclusio est contra Gabrielem ubi supra, concl. 3; et est divi Thomae in hoc art. et Marsilii concl. 4. Probatur. Quia humanitas sic considerata est natura supposití divini. Ergo adorare humanitatem isto modo est adorare Verbum incarnatum: ergo. Haec sententia est Damasceni lib. 3 *De fide orthodoxa,* cap. 8 qui adhibet bonum exemplum. Nam ferrum ignitum non audemus tangere, non propter naturam ferri, sed propter naturam ignis. Ita similiter adoramus humanitatem Christi adoratione latriae, non ratione sui, sed ratione Verbi. Est etiam divi Augustini lib. *De verbis Domini,* cap. 8. Item probatur ex usu fidelium, qui in sacramento altaris summe adorant corpus et sanguinem Christi.. Unde Augustinus super illud, *Adorate scabellum pedum ejus,* quo nomine intelligit humanitatem Christi. Item apostoli in resurrectione adoraverunt non solum divinitatem, sed etiam humanitatem, Matth. 28 et Luc. 24. Patet quod adoraverint humanitatem, nam ista est manipulus quem consurgentem somniavit Joseph, a circumstantibus manipulis vidit adorari, Gen. 37. Et Joannes Apoc. 5, *Vidit* etc. Unus et idem honor tribuebatur sedenti super thronum et agno. Quare sine causa aliqui reprehendunt illam orationem quae habetur in usu fidelium: "Anima Christi salva me, corpus Christi sanctifica me" etc. Nam cum anima Christi et corpus sint partes quae uniuntur Verbo, non invocantur ut purae

creaturae, sed ut instrumentum divinitatis, et ita possunt non solum invocari, sed etiam adorari.

Quarta conclusio: Si humanitas consideretur ut ratio adorandi, non debet coli latria. Probatur. Christo ratione divinitatis debetur latria; sed humanitas est multo inferior ratio: ergo inferiori cultu debet honorari. Sed ut notat dominus Cajetanus, hic cultus hyperduliae qui debetur Christo ratione humanitatis, mansit in corde Ecclesiae non in usu, ne videatur convenire cum haereticis. Quare nunquam dicit Ecclesia: Christe, ora pro me; sed Christe, miserere mei. Sed secluso scandalo, bene potest dici, nam advocatum habemus apud Patrem Christum Dominum.

3. — Ad argumentum patet ex secunda conclusione. Nam quamvis Christus secundum quod homo sit minor Patre, tamen humanitas habet divinam personalitatem, quae non est minor Patre, ratione cujus veneratur adoratione latriae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae

1. — Prima conclusio: Si imago Christi consideretur ut res quaedam est, nulla est ei exhibenda reverentia.

Secunda conclusio: Si consideretur ut est imago Christi, eadem adoratione est adoranda qua adoratur ipse Christus.

Tertia conclusio, ad quartum: **Usus imaginum est in Ecclesia ex traditione apostolorum.**

2. — In hoc articulo supponendum est secundum fidem catholicam quod usus et cultus imaginum est res certissima, et oppositum est haereticum. Patet hoc ex concilio Nicaeno, praecipue actione 3 et 4, 6 et 7 et ex concilio Tridentino sess. 25. Vide ca. *Perlatum*, de consecratione, d. 3 et ca. *Venerabiles*. Et probatur quod iste usus non sit inventio hominum. Nam in veteri testamento, cum tamen populus judaeorum esset maxime proclivis ad idololatriam, nihilominus praecepit Deus Exod. 25 fieri duo cherubim ex utraque parte oraculi, et Num. 12 praecepit Moysi ut faceret serpentem aeneum et poneret pro signo. Et Sap. 16 (v. 7) dicitur quod omnis qui convertebatur ad illum, sana-

batur, non per hoc quod videbat, *sed per te omnium salvatorem.* Ubi insinuatur debitus cultus imaginum, quae colendae sunt non ut res quaedam sunt, sed quatenus repraesentant aliud. Et Joan. 3 (v. 14) dicitur quod, *Sicut Moyses exaltavit serpentem* etc. Praeterea Josue 24, moriturus ipse Josue, erexit lapidem praegrandem et posuit subter quercum quae erat in sanctuario, cum tamen Lev. 26 (v. 1) praecepisset Deus *ne titulus erexeritis nec insignem lapidem ponetis in terra vestra ut adoretis eum.* Et illo modo est prohibitus cultus imaginum. Praeterea Eusebius lib. 2 *Hist. ecclesiasticae* refert Christum Dominum misisse sui imaginem ad regem Agabalum, et divus Damascenus lib. 4, cap. 17 asserit quod habemus usus imaginum ex traditione apostolorum, et confirmat ex communi opinione Ecclesiae, quae veneratur imaginem quamdam divae Mariae quasi depictam a divo Luca. Utilitas autem imaginum maxima est. Primo quidem nam simplices instruuntur de articulis fidei et de aliis; scientes autem admonentur et reminiscuntur rerum fidei; et denique deserviunt ad movendum affectum hominum ad serviendum Deo et sanctis.

3. — Sed arguunt haeretici contra hoc id quod divus Thomas dicit primo argumento. Et illud IV Regum 18 de Ezechia rege, qui fregit serpentem aeneum quem Moyses erexerat. Tertio illud Joan. 4 (v. 23) Christus dicit: *Venit hora et nunc est quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* Ergo non in imaginibus. Praeterea quia est periculum rudi populo ido[lo]latriae. Denique dicunt quod imagines sunt occasio turpium cogitationum.

4. — Sed ad ista omnia facile respondent catholici. Ad primum respondet divus Thomas sufficienter ad primum. Et nota quod ipse Lutherus in hac parte non male sensit de usu imaginum, quin potius procuravit ut Zosimus (Socinus) et Charlostadius exularentur a Saxonia eo quod imagines prohibebant. De quo vide Eckium in lib. *De locis communibus* contra Lutherum.

Ad secundum de Ezechia respondetur quod tunc temporis jam erat sufficiens ratio ut serpens destrueretur propter populi idololatriam.

Ad tertium respondetur quod principaliter in spiritu et veritate est adorandus Deus; sed tamen imagines multum conferunt ad excitandas devotiones hujusmodi, quemadmodum ipse Christus

Dominus constituit salutem nostram in rebus sensibilibus, sicut in sacramentis, in baptismo, in eucharistia etc. Fatemur tamen quod deberent auferri ab Ecclesia abusus imaginum, scilicet in depingendis non tam honeste ut decet, et hoc hominibus depravatis est occasio immundarum cogitationum. Sed tamen haec non est sufficiens ratio ut tollantur imagines, sicut non est sufficiens ratio ut tollatur sacramentum eucharistiae quoniam aliqui indigne manducant.

5. — Dubium est inter thologos quisnam modus sit hujusmodi adorationis imaginis Christi.

Durandus in 3, d. 2 dicit quod non idem honor est exhibendus imagini Christi et ipsi Christo, etiamsi imago accipiatur ut imago est. Dicit etiam quod in hac re loquendum est cum multis et sentiendum cum paucis. Et explicat illud commune dictum theologorum, quod idem honor debetur imagini et illi cujus est imago. Et probat suam sententiam. Christum proprie adoramus adoratione latriae; sed iste honor non convenienter adaptatur nisi Deo et non imagini vel creaturae rationali: ergo. Confirmatur. Imago non est proprie Christus: ergo non est adoranda proprie adoratione latriae. Et confirmatur ex ca. *Perlatum,* de consecratione, d. 3 ubi Gregorius pontifex laudat quemdam episcopum quod imagines prohibuerit adorare, reprehendit tamen quod fregerit. Item ca. *Venerabiles* dicitur propterea veneramur imagines quia nos reducunt in memoriam rerum.

6. — Altera opinio est Gabrielis eadem dist., q. 1, concl. 5, quod idem cultus exhibendus est imagini et rei significatae; sed tamen ille honor, quatenus refertur ad rem est proprie et simpliciter honor, sed quatenus refertur ad imaginem, est secundum quid et analogice dicitur honor, sicut ens eodem conceptu refertur ad substantiam et accidens, tamen analogice.

7. — Tertia opinio est divi Thomae in hoc art. et in 3, d. 9, q. 1, a. 2, qla. 1 quod absolute idem cultus et honor exhibendus est imagini et rei significatae, ita ut ad utrumque sicut ad unum objectum terminetur unus et idem numero honor, quemadmodum eadem visio terminatur ad colorem et lucem, quamvis videamus colorem propter lucem, et sicut idem actus intellectus terminatur ad verbum mentale et ad rem ipsam. Item sicut cum aliquis meditatur Christum crucifixum, in mente habet phantasmata homi-

nis crucifixi, tunc ille homo eadem adoratione et motu tendit in illud phantasma et in Christum crucifixum tamquam in unum objectum; ita etiam tendit homo in imaginem exteriorem Christi et in Christum crucifixum eadem adoratione. Et haec sententia divi Thomae est verosimilior et magis pia quam ceterae sententiae. Probatur. Quia si solum veneraremur imagines quatenus instrumenta quaedam quae reducunt nos in memoriam Christi et sanctorum, sequitur quod pari ratione possemus venerari universas creaturas, quia nos reducunt etiam in memoriam et cognitionem creatoris, juxta illud ad Rom. (1, 20), *Invisibilia Dei* etc. Item quia tota ratio adorandi imaginem Christi crucifixi est ipse verus Christus: ergo eadem adoratione possumus adorare Christum et imaginem. Item sequitur quod, si imaginem Christi non possumus adorare adoratione latriae, quod nulla adoratione sit adoranda. Probatur sequela, quia aliae adorationes, scilicet duliae et hyperduliae, non debentur nisi rationali creaturae. Est ergo necessarium considerare imaginem ut est unum objectum cum re significata respectu nostrae adorationis. Et hoc confirmat usus fidelium, qui sine aliquo addito dicunt: "tuam crucem adoramus, Domine".

8. — Ad Durandum vero respondetur, sicut respondet Cajetanus in isto loco, quod Christus quatenus repraesentatur per imaginem formaliter est idem in ratione objecti cum imagine repraesentativa, sicut per exempla posita est explicatum. Secundo respondetur quod, quamvis solus Deus sit adorandus adoratione latriae per se et secundum se, tamen ratione alterius, scilicet ratione Dei, potest creatura etiam adorari adoratione latriae, quemadmodum humanitas Christi adoratur adoratione latriae ratione divinitatis.

A illud ca. *Perlatum,* respondetur quod Gregorius laudat quod episcopus vetuerit adorare imagines quia populus rudus illas adorabat ut res quaedam erant.

9. — Dubitatur an licitum sit adorare majori cultu unam imaginem quam aliam ejusdem rei.

Et videtur quod non, quia ratio adorationis est res significata, scilicet Christus vel beata Virgo; sed est eadem res: ergo aequaliter sunt colendae imagines ejusdem rei.

Respondetur tamen quod licitum est colere unam imaginem ampliori cultu et honore quam aliam. Et ratio hujus est quia ipse

Deus facit in uno loco majora miracula quam in alio per imagines ejusdem Christi vel beatae Virginis. Ergo placitum est illi quod una imago adoretur majori cultu quam alia.

Ad argumentum vero respondetur quod, quamvis sit eadem res quae adoratur, tamen secundum effectum major est in uno loco quam in alio. Et sic licitum est illas honorare majori cultu in uno loco quam in alio.

10. — Dubium est an sit pium figura[re] aliquas imagini divinitati et angelis sanctis. Videtur quod non sit licitum ex Damasceno quod divus Thomas solutione ad 1 ait: "Insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum" (1).

Respondetur quod tripliciter possumus velle figurare Deum secundum divinitatem. Uno modo arbitrantes quod Deus habeat corpora et membra illa, et hoc esset impium et stultum. Secundo modo non ut credamus quod Deus habeat talia membra, sed ut reducamus in memoriam per tales figuras ipsum Deum, maxime per illas quas Deus elegit in scripturis ut se significaret, ut species columbae ad significandum Spiritum Sanctum. Sed hic est advertendum quod in hujusmodi figuris servandus est modus secundum consuetudinem Ecclesiae. Tertio modo possumus Deum figurare per aliquas res corporales per quas significantur quaedam spirituales proprietates, ut v. g. depingitur Pater in figura senis ad significandum aeternitatem ejus, et angeli pinguntur juvenes ad significandum illorum incorruptibilitatem et velocitatem in suis motibus.

11. — Sed dubium est an liceat adorare hujusmodi figuras eadem adoratione qua res significata adoratur. Et videtur quod non. Nam eadem ratione possemus adorare universa nomina quae significant res sanctas. Probatur sequela, quia istae figurae eodem modo significant ad placitum sicut termini.

Respondetur quod in hujusmodi adoratione harum figurarum multum debet valere usus Ecclesiae. Ex quo sequitur quod imagines angelorum licitum est adorare eadem adoratione qua ipsos angelos. Et ratio est quia, quamvis angeli non habeant corpora, tamen nos intelligimus illos per ordinem ad phantasmata. Ita etiam figuramus illos per ipsamet phantasmata. Ceterum de aliis signis

(1) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa*, lib. 4, cap. 16. MG, 94, 1171.

et figuris quae non gerunt vicem imaginis, omnino est servandus usus Ecclesiae. V. gr., flectimus caput ad prolationem nominis Jesu. Non quia in ipsa voce sit similitudo rei expressa, veluti in imagine, sed quia in nostro conceptu quem audita voce formamus est quaedam ratio imaginis ipsius Jesu. Quare in hujusmodi veneratione nominum bene potest applicari sententia Durandi, quam asseruit circa cultum imaginum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriae

Prima conclusio: Vera crux Christi in qua crucifixus est duplici causa est adoranda: primo quia est imago Christi extensi in ipsa; secundo quia ex contactu carnis et sanguinis Christi sanctificata fuit.

Secunda conclusio: Aliae vero cruces ex quavis materia sint, adorantur quatenus repraesentant Christum crucifixum.

Tertia conclusio, ad primum: **Universa quae pertinent ad Christum, ut locus ubi natus est et clavi et lancea quae tetigerunt Christum, adoranda sunt adoratione latriae; imagines vero horum non sunt adorandae.**

Nota quod instrumenta per quae passus est Dominus sunt in duplici differentia. Quaedam sunt inanimata ut flagella, corona etc.; quaedam vero animata ut brachia et manus crucifigentium Dominum. De primi generis instrumentis est intelligendum quod dicit divus Thomas in secunda conclusione. Nam instrumenta secundi generis, cum essent partes hominum subsistentium, non habent aliam venerationem nisi simul etiam coleretur principaliter ipsa persona. Et quia homines erant nequissimi, propterea nulla adoratione sunt adoranda ista instrumenta.

Secundo nota quod divus Thomas in 3, d. 9, q. 4, a. 2, qla. 4 asserit quod vera crux Christi in qua Christus pependit, si non consideratur ut imago Christi extensi in illa, sed ut res quaedam ipsius Christi, non est adoranda adoratione latriae sed hyperduliae. Hic tamen videtur oppositum sentire, quod adoranda est illa crux adoratione latriae etiam secundum illam considerationem. Marsilius vero in 3, q. 8, a. 2 secutus est illam sententiam.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum mater Dei sit adoranda adoratione latriae

Prima conclusio negativa.

Secunda: Mater Christi est adoranda adoratione hyperduliae, id est, cujusdam servitutis excellentissimae.

Nota quod si beata Virgo consideraretur non ut persona sanctissima, sed ut quoddam tabernaculum Christi quod Christus inhabitavit corporaliter, poterat adorari adoratione latriae, propterea quod tetigit multis modis ipsum Christum. Sed non est in usu fidelium adorare personas sanctas nisi adoratione qua debetur creaturae rationali. Ideo divus Thomas absolute negativa conclusione respondet.

Nota solutionem ad 3, unde videtur sequi quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae, siquidem est capax honoris per se. Sed respondetur negando sequelam, quia humanitas Christi non subsistit per se, sed in persona Filii Dei, cui principaliter tribuitur honor.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum sanctorum reliquiae aliquo modo sint adorandae

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, quantum ad hoc quod sint honorandae; quantum vero ad modum, est diversitas opinionum. Vide concilium Nicaenum secundum, ubi definita est conclusio. Et patet ex consuetudine Ecclesiae. Item ex divo Hieronymo, cujus testimonium habetur ad 1 divi Thomae.

De hac materia videte Thomam Waldensem lib. *De sacramentalibus*, a cap. 150, et pro isto articulo vide cap. 164.

QUAESTIO VIGESIMASEXTA

De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum

ARTICULUS PRIMUS

Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo

Prima conclusio: Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator.

Secunda conclusio: Alii sancti possunt dici mediatores ministerialiter et dispositive.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo

Conclusio est quod non [est] mediator secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo.

Nota, quod, cum divus Thomas dicit quod Christo convenit solum secundum quod homo esse mediatorem, et non secundum quod Deus, debet intelligi ita quod illa particula *secundo quod* accipitur specificative, non reduplicative et causaliter, ita ut sit sensus quod ratio medii et mediatoris in humanitate ipsa est secundum quod in humanitate habet aliquid commune cum extremis, scilicet cum hominibus mortalitatem et poenalitates, cum Deo autem sanctitatem et plenitudinem gratiae. Ceterum radix et causa quare humanitas ipsa potuit esse medium efficax et perfectum, ab ipsa divinitate proveniebat; nam, ut jam dictum est supra, Christus satisfecit ad aequalitatem quatenus erat homo Deus, juxta illud: "Si non esset verus Deus non afferret remedium" (1).

(1) S. Leo Papa, *Sermones*, sermo 21. ML, 42, 192.

QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA

De sanctificatione beatae Virginis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum beata Virgo fuerit sanctificata ante nativitatem in utero

Conclusio est affirmativa.

Dubitatur an conclusio sit certa secundum fidem. Respondetur quod oppositum asserere esset valde temerarium, sed tamen non esset error expressus in fide. Ratio est quia divus Thomas solum dicit quod rationabiliter creditur esse sanctificatam. Et tamen bene noverat divus Thomas quod erat communis sententia sanctorum, quod Ecclesia celebrabat festum nativitatis illius. Sed tamen cum ex sacra scriptura aut ex conciliis vel ex traditione apostolorum non habeatur ista conclusio, non esset haeresis oppositum asserere, sed quod est valde temerarium, quia est contra sanctos.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem

1. — Prima conclusio est negativa.

Secunda conclusio: quod fuit sanctificata post animationem.

Nota quod divus Thomas non disputat hic an beata Virgo contraxerit peccatum originale, sed id supponit tamquam certum, ut patet 1. 2, q. 81, a. 3 ubi ait quod omnes qui descendunt ex Adam, etiam beatam Virginem, contraxisse peccatum originale; et etiam 3 p., q. 14, a. 1 ad 1. Sed quod quaerit est quonam tempore fuerit mundata a peccato originali.

Secundo nota quod, cum sanctificatio de qua nunc loquimur includat in sua definitione culpam et gratiam, culpam ut terminum a quo, gratiam vero ut terminum ad quem, ex utroque capite probat divus Thomas suam conclusionem, quod videlicet ante animationem non poterat sanctificari beata Virgo, quia ante animationem non erat capax culpae aut gratiae. Sed quia poterat aliquis dicere quod fuit sanctificata ante animationem, quia nimirum in illo, scilicet in embrione, erat aliquid quod inficiebat animam et erat causa culpae et quod fuit ablatum antequam animaretur fetus, infert divus Thomas quod sequeretur inde beatam Virginem non indiguisse redemptione, quae est per Christum.

2. — Solet disputari hic illa quaestio **an beata Virgo contraxerit maculam peccati originalis, an vero fuerit immunis ab illa.** Ista quaestio habet duplicem sensum, ut est videre apud dominum Cajetanum opusculo *De Conceptione*. Alter sensus an ita fuerit immunis a peccato originali, quod etiam fuerit immunis a poenalitatibus peccati originalis. Et in isto sensu dicit dominus Cajetanus quod est haereticum asserere beatam Virginem esse immunem a peccato originali, ita ut sit etiam immunem a poenalitatibus. Et probat, quia per fidem est certum quod Christus Dominus est mortuus pro omnibus et quod omnes mortui sunt. Ergo qui dixerit beatam Virginem fuisse immunem a macula et a poena, aliquid asserit contra fidem. Vide in domino Cajetano.

3. — Nihilominus ista sententia Cajetani **videtur nobis habere plus rigoris quam sit opus.** Quamvis enim verum sit quod beata Virgo non fuerit immunis a poenis peccati originalis, et oppositum videatur temerarium et periculosum, sed tamen non potest convinci erroris aut haeresis qui illud asserat, scilicet beatam Virginem non incurrisse poenas peccati originalis, formaliter loquendo de poena quae infligitur propter culpam. Probatur. Quia similiter dicit Apostolus I Cor. 14 (v. 22): *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.* Tamen aliqui excipiunt ab ista universali illos homines qui invenientur vivi in adventu Domini. Ita etiam possunt esse aliquae rationes quibus excipiatur Virgo a poena peccati originalis quatenus habet rationem poenae propter culpam. Item etiam universae auctoritates quae adducuntur a domino Cajetano loquuntur de macula peccati, et non solum de poena. Ergo si potest beata Virgo excipi a pec-

cato originali: ergo etiamsi excipiatur a poenalitate, non esset error. Confirmatur. Quia illa testimonia ita possunt explicari quod beata Virgo per meritum Christi fuit praeservata a culpa et a poena propter culpam. Alias ex modo conceptionis suae incurrisset peccatum originale et poenam propter illum. Nolumus dicere quod beata Virgo non fuerit passibilis et mortua, hoc enim certum est secundum fidem, sed quod has afflictiones non patiebatur in poenam peccati originalis, ita quod hoc asserere non est haereticum, ut Cajetanus ait.

4. — Alter sensus quaestionis [est]: *an beata Virgo fuerit immunis ab ipsa macula peccati originalis*. Et in hoc sensu disputant doctores istam quaestionem in 3, d. 3 et in 2, d. 30.

Scotus in 3, d. 3, q. 1 asserit beatam Virginem in primo instanti suae conceptionis habuit gratiam justificantem et praevenientem ne inficeretur macula peccati originalis. Sed tamen ille modeste loquitur. Ait enim quod quid factum sit, Deus scit. Si tamen non videtur repugnantia scripturae aut sanctis, tribuamus, inquit, Virgini quod excellentius est. Eamdem sententiam sequitur Gabriel ibidem et alii.

Argumenta hujus opinionis ea sunt. *Primo* ex Augustino lib. *De natura et gratia,* cap. 36, tomo 6 dicit quod, "excepta beata Virgine de qua propter honorem Domini cum de peccatis agitur nullam volo facere mentionem" etc. (1). Item ex divo Anselmo lib. *De conceptu virginali*, cap. 18 ubi dicit beatam Virginem "ea puritate nitere qua sub Deo major intelligi nequit " (2). Sed ista puritas, quod esset immunis a peccato originali, potest intelligi sub Deo. Ergo fuit in beata Virgine.

Secundo arguitur ex auctoritate Ecclesiae, quae celebrat conceptionem beatae Virginis; et Sixtus quartus in extravaganti De reliquiis et veneratione sanctorum, cap. 1, concedit multas indulgentias assistentibus officio conceptionis quales conceduntur in festo Corporis Christi.

Et *confirmatur* ex concilio Basiliensi sess. 36, ubi ista sententia definitur, et opposita damnatur tamquam haeresis.

Tertio. Nam est maxima pietas et devotio ad beatam Virginem

(1) S. August., *De nat. et gratia*, cap. 36. ML, 44, 267.
(2) S. Anselmus, *De conceptu virginali*, cap. 18. ML, 158, 451.

ut credamus istam dignitatem in beata Virgine. Et totus fere populus sequitur istam sententiam.

5. — Sed tamen opposita sententia est divi Thomae in hoc articulo et ad 2 argumentum et 1. 2, q. 81, a. 3 et 3, d. 3, q. 1, a. 1 et in *Quodlib.* 6, a. 7, et Alexandri Halensis 3 p., q. 9 et divi Bonaventurae 3, d. 3, q. 1. Et Magister Sententiarum ibidem [cap. 1] dicit quod, secundum sententiam sanctorum, credendum est carnem Christi in beata Virgine fuisse prius peccato obnoxiam quousque per Spiritum Sanctum sanctificaretur. Hanc sententiam sequuntur omnes thomistae.

Hujus sententiae fundamenta sunt: Primo, testimonia scripturae et lex universalis quae asserunt quod omnes in Adam peccaverunt. Secundo, intelligentia sanctorum communis, quorum testimonia habentur multa in illo opusculo domini Cajetani citato *De conceptione Virginis* et in libello *De conceptione Virginis* Vincentii Bandelli. Sed unum testimonium divi Bernardi non est simulandum. In epistola 174 ad canonicos lugdunenses tenet nostram sententiam et reprehendit eos quia celebrabant festum conceptionis, et dicit quod Virgo Maria non eget nostro mendacio quae propriis abundat meritis (1).

Et probatur ratione. Nam est lex generalis scripturae quod omnes filii Adae sunt filii irae; et nulla est exceptio in scriptura neque in sanctis neque in conciliis: ergo non licet beatam Virginem excipere. Secundo. Christus fuit universalis redemptor et proprie. Sed si beata Virgo non fuit captiva in culpa, non videtur quod proprie fuerit redempta; quemadmodum si quis aliquem eripiat ne in captivitatem veniat, non dicitur proprie illum redemisse, quia nunquam fuit captivus. Ergo similiter etc. Tertio. Beata Virgo fuit obnoxia poenis consequentibus originale peccatum ex vi suae conceptionis, et non sicut Christus qui voluntarie assumpsit propter aliena peccata: ergo beata Virgo contraxit peccatum originale. Patet consequentia. Quarto. Haec est maxima dignitas Christi Domini, ut qui esset futurus redemptor omnium, esset omnino immunis ab omni labe peccati. Ergo non convenit quod hoc privilegium tribuatur Virgini.

6. — Pro explicatione hujus **dico primo** quod *modo citra peri-*

(1) S. Bernardus, Epist. 175. ML, 182, 333.

culum potest utraque pars defendi et praedicari. Probatur ex diffinitione Sixti quarti, ordinis minorum, in extravaganti *Grave nimis,* ubi supra, ubi excommunicat expresse eum qui dixerit alteram partem esse errorem, aut peccare mortaliter qui eam praedicaverit.

Sed quomodo respondebunt qui alteram partem, scilicet quod fuit concepta sine peccato originali, ad auctoritates scripturae et argumentorum quos supra diximus? Respondetur quod salva fide possunt respondere quod fuit praeservata per gratiam quamdam praeservantem ne contraheret maculam, quam contraxisset ex vi suae conceptionis, et hoc propter meritum Christi.

Secundo dico quod *nostra sententia et divi Thomae est probabilior,* quia habet majora fundamenta et potiores rationes, et est magis pia; nam haec est pietas maxima, ut in his quae non constant nobis, sequamur legem universalem et dicta sanctorum.

Tertio dico quod, *si aliquo pacto ista disputatio pertineret ad fidem, et altera istarum partium esset definienda, definiretur sententia divi Thomae,* nisi Ecclesia haberet novam revelationem. Probatur. Quia nusquam in aliquo concilio est definitum contra sententiam divi Thomae. Secundo, quia Ecclesia in definiendis rebus fidei utitur vel testimoniis scripturarum, vel sanctorum testimoniis, vel apostolicis traditionibus. Sed pars negativa non colligitur aliquo modo istorum, immo potius oppositum. Ergo illa non posset definiri, nisi Ecclesia haberet novam revelationem.

7. — Unde ad *primum* argumentum ex Augustino [respondetur] quod expresse loquitur Augustinus de peccato actuali, quod nullum fuit in beata Virgine. Ad Anselmum, quod ibi loquitur generaliter et commendat sanctitatem Virginis; et ita res habet quod tribuenda est ei omnis puritas sub Deo, secundum tamen legem ordinariam, non vero secundum potentiam absolutam Dei. Verum est tamen quod divus Thomas, respondens ad istud testimonium Anselmi in 1, d. 44, q. 1, a. 3 ad 3, dicit quod beata Virgo fuit immunis a peccato originali et actuali.

Ad *secundum* respondetur quod qui concessit hoc festum celebrandum in Ecclesia, qui fuit Sixtus quartus, ipse definivit quid celebraretur, scilicet opinio quaedam pia quod beata Virgo non fuit concepta in peccato originali. Secundo respondetur quod illo die celebrat Ecclesia sanctificationem beatae Virginis in utero ma-

tris, sive in primo instanti, sive in secundo. Et si objiciatur quod festum illud celebratur nomine conceptionis, respondetur quod conceptio ibi non accipitur pro illa instantanea conceptione, sed pro tempore quo formatur corpus in utero perfecte. Sed proprius celebraretur illud festum sub nomine sanctificationis, quia hoc nomen *sanctificatio* indifferens est ad utramque opinionem. Nam Christus ipse dicitur sanctificatus, id est, factus sanctus, juxta illud: *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum* (Joan. 10, 36). Et dicitur Mariam sanctificans.

Ex his quae diximus sequitur quod quaedam oratio quae habetur in quibusdam officiis illius festi est impudens; nam in illa habetur quod ita concedat Deus salutem animarum, sicut est verum quod beata Virgo fuit concepta et immunis a peccato originali.

Ad *confirmationem* ex concilio Basiliensi respondetur quod illud concilium nullam habet auctoritatem, fuit enim scismaticum, nam in sessione 34 deposuit illud concilium pontificem Eugenium quartum, qui semper est habitus in Ecclesia pro vero pontifice, et ibidem fuit electus in summum pontificem quidam Amadeus, qui nunquam fuit receptus in Ecclesia, ut patet ex serie conciliorum, nam post Eugenium statim succedit Nicolaus.

Ad *tertium* respondetur quod illa opinio est magis pia quae est magis vera. Nos autem existimamus rationes et testimonia scripturae et sanctorum esse majora, et ideo existimamus esse maximam pietatem.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum beata Virgo fuerit emundata ab infectione fomitis

1. — Conclusio est: Per sanctificationem non fuit sublatus fomes beatae Virginis, sed ligatus; at vero in conceptione carnis Christi, quando Verbum caro factum est, tunc totaliter fuit sublatus fomes beatae Virgini.

2. — Nota in hoc articulo quare ipsa concupiscentia inordinata secundum habitum dicitur fomes peccati, et secundum actum dicitur motus peccati. Fomes quidem peccati dicitur, sicut supra

diximus q. 15, a. 2, quatenus ex peccato primi parentis consecuta est ista concupiscentia habitualis inordinata, et etiam quia suppeditat aliis peccatis. Motus autem peccati dicitur ipsa actualis concupiscentia inordinata non quia semper sit peccatum nec veniale quidem, ut bene adnotat Durandus 3, d. 3, q. 3, sed quia semper movet actu et invitat ipsam rationem ut consentiat in peccato. Aut etiam dicitur motus peccati quia ex peccato originali provenit tamquam ex radice, ut motus caloris dicitur qui est a calore et ad calorem. Quod autem non semper sit peccatum hujusmodi motus, patet ex dicto Pauli ad Rom. 7 (v. 18): *Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum... Si autem quod nolo hoc facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum,* id est fomes. Et deinde: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me,* id est mittentem me captivare, *in legem peccati.* Confirmatur ex illo quod dicit cap. 8 (v. 1): *Nihil ergo damnationis est illis qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant.*

Secundo nota quod ratio divi Thomae qua rejicit secundam opinionem, ut recte concludat sic est intelligenda, scilicet quod facere difficultatem in bono et inclinare ad malum utrumque est effectus adaequatus inordinatae concupiscentiae, quemadmodum est effectus adaequatus gravitatis inclinare deorsum et facere difficultatem ad motum sursum.

3. — Sed arguitur contra aliam rationem qua rejicit divus Thomas tertiam opinionem. Fomes non est necessarium instrumentum ad traducendum peccatum originale: ergo ratio divi Thomae supponit falsum. Probatur antecedens. Nam si Deus faceret alicui homini tantam gratiam personalem, ut auferat ab illo fomitem peccati, nihilominus ille generaret filios infectos peccato originali. De quo vide magistrum Soto lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 9. Ergo non est necessarium fomes.

Respondetur quod ratio divi Thomae bene concludit intentum in proposito. Nam si verum est quod fomes est necessarium instrumentum transfundendi peccatum originale, et ultra hoc fomes est inordinata concupiscentia, bene concludit divus Thomas quod, si aufertur inordinata concupiscentia, quod aufertur fomes quod erat necessarium instrumentum transfundendi peccatum originale, secundum opinionem illorum. Quod autem fomes sit neces-

sarium instrumentum transfundendi peccatum originale, supponebat divus Thomas ex opinione illorum et ex quodam testimonio Augustini ibi citato. Si autem fomes non est necessarium instrumentum, sicut revera non est, adhuc est bona ratio divi Thomae; quia, quamvis peccatum originale transfundatur ab aliquo parente, non tamen necessarium est quod maneat fomes, sicut illi ponebant. Potest etiam rejici illa opinio, quia ratio transfundendi peccatum originale non est ex parte feminae, sed ex parte viri. Nam si peccante Eva non peccaret Adam, non transfunderetur peccatum originale. Quare non infertur quod manserit fomes in beata Virgine ut transfunderetur peccatum originale.

4. — Dubitatur ex Durando in 3, d. 3, q. 3 circa conclusionem divi Thomae, qui negat conclusionem divi Thomae revera, quamvis verbis videtur convenire. Ait enim quod qualiter fomes possit auferri totaliter non video. Quod autem dicunt doctores quod potest auferri totaliter, quod auferendum est in resurrectione, sic est intelligendum, ait, quod per aliquid instrinsecum impedietur fomes ne exeat unquam in actum. Cum autem dicunt quod ligatur fomes, ita intelligitur quod per divinam providentiam et assistentiam continetur ne exeat in actum, absque aliquo dono habituali continenti appetitum. Itaque secundum Durandum, non differt ligari vel auferri fomitem nisi secundum rationem intrinseci aut intrinseci impedimenti. Ratio Durandi est: nam fomes nihil aliud est quam naturalis inclinatio habitualis ipsius appetitus sensitivi in suum objectum praeter imperium rationis. Ubi fomes nihil addit positivum supra sensitivum appetitum naturalem, licet ipsa actualis inclinatio sit motus praeter rationem qui impeditur, sed tamen non tollitur appetitus: ergo neque fomes secundum essentiam suam.

Confirmatur. Quia ab accidenti non potest tolli quin sit aptum inesse subjecto, neque a gravi potest auferri quin sit aptum moveri deorsum. Ergo similiter de fomite.

5. — Respondetur tamen quod fomes non solum impeditur, sed etiam aufertur secundum essentiam. Pro cujus explicatione *nota* quod appetitus sensitivus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem appetitus sensitivi. Et ita indifferens est ad hoc quod est esse conformem rationi vel difformem, sed est quaedam potentia naturalis quae ponitur in secunda specie

qualitatis. Alio modo potest considerari appetitus sensitivus ut est hominis, ut contrahitur ad esse hominis. Et isto modo est perfectio ipsius appetitus sensitivi quod moveatur a superiori ratione, et imperfectio ipsius est quod moveatur praeter imperium rationis; quemadmodum est perfectio manus quod moveatur a corde et a cerebro, et est imperfectio quod per se habeat alium motum a paralysi vel ab alio.

Secundo nota quod imperfectiones et privationes proprie loquendo non dicuntur impediri secundum se ne exeant in actum. Probatur. Quia impediri est operantis aut moventis, sicut impeditur lapis ne descendat deorsum. Sed dicuntur impediri hujusmodi privationes ratione alicujus potentiae in qua existunt, quae potentia [non] impeditur, sed tollitur omnino. Unde sequitur quod, si ipsa potentia omnino tollitur, privationes non dicuntur impediri. V. gr., caecus qui est privatus potentia videndi, non dicitur impediri ne videat. Quando igitur hujusmodi privationes in talibus potentiis dicuntur impediri, dupliciter potest contingere. Aut quia omnino potentia in qua sunt impeditur ne moveatur; aut quia impeditur ipsa potentia ne operetur cum imperfectione. V. gr., si quis in pede claudicat, potest impediri ne claudicet, si ligetur aliquo fune; vel etiam si ambulet, potest juvari aliquo baculo vel manu alicujus, et sic non claudicabit.

Tertio nota quod privationes sive imperfectiones, quando supplentur sive naturaliter, sive supernaturaliter per oppositam perfectionem aut habitum intrinsecum, non dicuntur impediri, sed omnino auferri. V. gr., quando Christus conferebat gressum claudis et visum caecis, non dicebatur impediri claudicationem aut caecitatem, sed omnino auferri, quia conferebat illis oppositam perfectionem.

Quarto nota quod fomes connotat supra appetitum sensitivum tria. Primum quod sit appetitus hominis. Quare in bruto, etiamsi sit vehementissimus appetitus sensitivus in suum objectum... *(sic)*. Secundo quod habeat quemdam defectum et inbecillitatem ut possit moveri absque imperio rationis, quod est naturalis in potentia. Et hoc modo diceretur fomes peccati esse in homine creato in puris naturalibus, quia esset occasio peccandi et incentivum ut faceret contra regulam rationis. Sed tertio connotat quod sit effectus peccati originalis et poena ipsius.

6. — Ex his quae dicta sunt potest colligi quomodo fomes dicatur ligari et quomodo auferri. Ligatur enim quando non datur homini opposita perfectio et sanitas, sed per assistentiam et manutentiam Dei ducitur homo ne operetur secundum appetitum infirmum et claudicet. Et hoc est proprie impediri fomitem et ligari. Auferri vero fomitem est quando per donum aliquod intrinsecum ratio et mens ita fortificatur et roboratur, quod continet fortiter et suaviter appetitum inferiorem, ne possit aliqua via praevenire motum appetitus superioris. Et hoc est tolli, sicut tollitur infirmitas per oppositam sanitatem. Et hac via probavit divus Thomas supra, q. 15, a. 2 quod in Christo Domino non fuit fomes peccati, propterea quod fuerunt in illo virtutes perfectissimae in gradu excellentissimo; quemadmodum in Adam in statu justitiae originalis non erat fomes, ex eo quod ratio superior continebat inferiorem appetitum ne posset praevenire rationi. At vero de beata Virgine in art. sequenti dicit divus Thomas quod non sufficiebat ei gratia sanctificationis ut omnino appetitus inferior non posset praevenire rationi. Alioquin hoc fuisset illi tunc praestitum ut non haberet fomitem. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum per sanctificationem in utero fuerit beata Virgo praeservata ab omni peccato actuali

Conclusio est quod per hujusmodi sanctificationem consecuta est beata Virgo ut nunquam peccaret mortaliter nec venialiter.

Nota quod ista conclusio acceptatur a tota Ecclesia, et oppositum asserere est erroneum. Probatur ex concilio Tridentino sess. 6, can. 23 ubi excipitur beata Virgo ab omni peccato, et dicit quod ita sentit tota Ecclesia explicans illud I Joan. (1, 8), *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus,* ubi excipitur beata Virgo. De quo vide magistrum Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 4.

Circa solutionem ad 2 vide lib. 6 *Bibliothecae sanctae,* in

annotat. 138, ubi numerantur multa testimonia antiquorum doctorum quae videntur asserere quod beata Virgo peccavit venialiter.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum beata Virgo per sanctificationem in utero obtinuerit gratiae plenitudinem

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum sanctificari in utero, post Christum, proprium fuerit beatae Virginis

Conclusio est quod, excepto Joanne Baptista et Jeremia, de nullo alio credendum est fuisse in utero sanctificatum.

QUAESTIO VIGESIMAOCTAVA

De virginitate Matris Dei

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Mater Dei fuerit virgo in concipiendo Christum

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Mater Christi fuerit virgo in partu

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Mater Christi permanserit virgo post partum

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Mater Dei virginitatem voverit

1. — Conclusio est affirmativa.

Dubitatur circa omnes istos quatuor articulos quo gradu certitudinis sint habendae conclusiones illorum.

Respondetur quod *conclusio primi art.* habetur clara in scriptura Mat. (1, 18) : *Ante quam convenirent inventa est in utero ha-*

bens de Spiritu Sancto, et Luc. 1 (v. 35) : *Spiritus Sanctus superveniet in te.*

2. — *Secunda* vero *conclusio* manifeste probatur de fide ex illo Mat. 1 (v. 25), *Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum;* et ex illo Esaiae 7 (v. 14), *Ecce virgo concipiet et pariet filium.*

Circa quod nota quod sunt aliqui ex hebraeis qui perperam explicant istud testimonium Esaiae, ex eo quod ubi nos legimus *virgo,* in hebraeo est quaedam vox *aaholma,* quae est indifferens ad virginem integram et ad adolescentulam corruptam. Et probant ex illo Prov. 30 (v. 18), *Tria sunt difficilia mihi, et quartum penitus ignoro,* scilicet *viam viri in adolescentula,* quo loco habetur eadem vox quae habetur Esaiae. Et videtur quod Salomon loquatur de corrupta.

Sed respondetur quod ex eo quod illa vox sit indifferens ad virginem et corruptam, non inde infertur quod necessario accipiatur pro corrupta. Poterit ergo accipi pro virgine. Et probatur quod accipiatur pro virgine. Nam Esaias dixerat ad Achaz: *Pete tibi signum a Domino Deo tuo.* Et neganti Achaz, dedit ei signum Esaias, scilicet *virgo concipiet* etc. Quod si non erat virgo dum pariebat et concipiebat, non erat illud magnum signum prae omnibus aliis signis. Praeterea Matt. 1 (v. 22) jam expositum est illud testimonium, *Hoc totum factum est ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam: Ecce virgo concipiet* etc. Ad illud Proverbiorum respondetur quod aliqui legunt, *in adolescentia,* quamvis frequentior lectio sit inter latinos *in adolescentula.* Et est sensus, ut explicat Lyra, quod Salomon ignorabat quomodo vir, Christus scilicet nasceretur ex virgine incorrupta. Et ibi facit mentionem hujus mysterii. Et sic adolescentula accipitur pro virgine, ita ut idem sit quod dixit Jeremias 31 (v. 22) : *Novum creavit Dominus super terram, femina circumdavit virum.* Non enim est credibile quod Salomon ignorasset quommodo vir cognosceret adolescentulam, aut quomodo nascatur vir ex matre corrupta.

3. — *Conclusio tertii articuli* etiam est certa secundum fidem. Probatur ex consensu totius Ecclesiae et omnium sanctorum. Item in canone missae dicitur: "gloriosae semper virginis Mariae". Et est expressa definitio in concilio Lateranensi can. 3, sub Martino

primo, ubi dicitur: "Si quis... non confitetur proprie et vere Dei genitricem sanctam semperque virginem Mariam... concepisse ex Spiritu Sancto et enixam esse incorruptibiliter et indissolubiliter permanente ante partum et post partum virginitate, anathaema sit." Et divus Hieronymus scripsit tractatum *Contra Helvidium* haereticum, asserentem impudentissime quod beata Virgo postquam peperit Christum cognovit eam Joseph. Cujus argumenta solvit hic divus Thomas in tertio articulo.

Notandum est, ut notat Abulensis in opusculo quodam super illud, *Ecce Virgo concipiet,* quod habetur statim post Leviticum, ubi asserit quod fieri potest naturaliter quod adolescentula virgo et incorrupta mente et corpore concipiat, non autem quod pariat. At vero beata Virgo concepit et peperit mente et corpore virgo, et absque omni virili semine, sicut canit Ecclesia. Et hoc habuit singularissimum supra omnem naturam.

4. — *Conclusio quarti articuli* est communis sanctorum consensus, qui ita explicant illud Lucae 1 (v. 34): *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco?;* id est, sum in statu et proposito firmissimo non cognoscendi virum. Alioquin non videretur responsio digna prudentiae Virginis. Sed quando emiserit hoc votum beata Virgo, si fuit ante desponsationem cum Joseph, vel post, dicemus quaest. sequenti. Colligitur etiam illa conclusio ex ca. *Sufficiat,* 27, q. 2 ex Nicolao pontifice, et ca. *Beata,* ibidem ex Augustino, qui locus habetur in libro *De nuptiis et concupiscentiis,* cap. 11 et 12.

5. — *Dubium est circa secundum articulum,* an beata Virgo pepererit filium ea via qua ceterae mulieres solent parere. Respondetur quod, secundum fidem, necessarium est dicere quod beata Virgo peperit eadem via qua ceterae. Probatur. Quia secundum fidem, est verum quod peperit proprie filium. Sed parere proprie loquendo non est nisi ea via producatur proles; sicut spuere non est nisi oris mittere salivam, ita parere proprie est emittere filium ea parte consueta. Qui ergo negat Christum ea parte fuisse natum, negat virginem peperisse. Item quia non esset magnum miraculum quod virgo peperisset, si illa via non peperisset.

Ex hoc sequitur quod quidam modus loquendi Durandi in 4, d. 44, q. 6, ubi asserit quod ita factum est, quod Christus exierit ex Virgine et non transivit per media, sicut corpus Christi qui est in caelo incipit esse in sacramento sine transitu per medium, iste

modus quidem non est proprius nec caret periculo, quia non consonat cum proprietate hujus verbi *parere*. Et ad asserendam illam sententiam aliqui moti sunt, quia non valebant intelligere quomodo duo corpora possent esse simul in eodem loco, etiam per divinam potentiam. At vero Ecclesia ad significandam veritatem partus Virginis dicit in officio missae, "Salve sancta Parens enixa" etc., et in concilio Lateranensi dicitur quod incorruptibiliter est enixa. Ubi nota quod illud participium *enixa* non dat nobis intelligere dolorem vel laborem in pariendo, sed ad insinuandum quod beata Virgo virtute divina est adjuta; peperit active emittendo filium cum integritate partus virginalis, et non tantum quia Christus exierit ex utero ejus ut exivit de sepulcro.

Alii doctores dicunt quod, sicut in statu innocentiae feminae concepissent et peperissent absque corruptione, sed per quamdam dilatationem illarum partium, ita virtute divina factum est ut beata Virgo in pariendo filium gauderet privilegio justitiae originalis. Quod autem illud contingeret in statu justitiae originalis asserit divus Thomas 1 p., q. 98, a. 2 ad 4, et divus Augustinus 14 *De civitate Dei*, cap. 19 et 26.

Sed tamen iste modus dicendi non est decens ad venerandum partum Virginis. Nam primo illa dilatatio non posset fieri absque aliqua delectatione vel dolore. Deinde quando nulla esset delectatio, tamen ipsa dilatatio partium est via ad divisionem. Ergo non decet etc. Dicendum ergo est quod virtute divina absque ulla dilatatione illarum partium exivit Christus per portam clausam, et Virgo ipsa emisit, vel quia accepit dotem subtilitatis, ut quidam dicunt, vel ut melius opinatur divus Thomas in isto art. 2 ad 3, quia virtute divina factum est quod Christus sine tali dote transiret per portam clausam.

Nota circa solutionem ad primum quod Gen. 30 legitur quod Dominus aperuit vulvam Rachelis, et I Reg. de Anna sterili dicitur quod Dominus concluserat vulvam ejus. Juxta istud modum loquendi accipienda sunt verba Ambrosii super Lucam, ubi dicit quod ipse Christus "aperuit vulvam matris suae ut immaculatus exiret" (1), ita ut verbum *aperire* idem valeat sicut fecundare dareque virtutem pariendi, sicut dicimus, *aperiatur terra et germinet Salvatorem.*

(1) S. Ambrosius, *Expositio super Lucam*, lib. 2. ML, 15, 1655.

QUAESTIO VIGESIMANONA

De desponsatione Matris Dei

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus debuerit de virgine desponsata nascere

Conclusio est affirmativa. Ista conclusio est de fide de facto, ut patet ex Evangelio.

Nota circa illam rationem desponsationis Matris Dei quae est Ignatii et Hieronymi, scilicet quatenus hoc mysterium diabolo celaretur, nota quod daemon virtute naturali potest cognoscere omnia naturalia et omnes dispositiones. Unde poterat cognoscere et videre an beata Virgo esset virgo corpore. Quid igitur est quod assignatur ratio desponsationis ut hoc mysterium diabolo celaretur? Respondetur quod licet omnia naturalia potest cognoscere, non tamen semper actu advertit ad omnia. Et quia ratio non advertendi an illa mulier conceperit virgo et peperit virgo fuit dispensatio, ideo etc.

Est alia solutio, quod ibi accipitur diabolus pro membris, ita quod homines nequam non cognoscerent.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium

1. — Prima conclusio: Quantum ad perfectionem essentialem matrimonii verum fuit.

Secunda conclusio: Quantum ad secundam perfectionem ma-

trimonii, quae est per actum copulae carnalis, non fuit consummatum et perfectum matrimonium.

2. — Pro intelligentia articuli *arguitur*. Beata Virgo nunquam habuit verum propositum cognoscendi virum: ergo non potuit contrahere verum matrimonium. Antecedens patet, quia fuit semper virgo mente et corpore. Consequentia probatur. Quia consensus necessarius ad contrahendum matrimonium debet esse in mutuam obligationem reddendi debitum conjugalem, ut patet ex divo Thoma in additionibus, q. 48. Ergo si beata Virgo non habuit propositum reddendi debitum, non potuit se obligare ad reddendum.

Secundo. Si quis contraheret matrimonium sub ista conditione: contraho tecum dummodo non petas neque reddas debitum, ille contractus nullus esset, quia est conditio repugnans fini matrimonii. Ergo neque vere contrahit qui mente habet tale propositum.

Tertio. Beata Virgo habebat votum virginitatis; sed talibus non solum nubere, sed velle nubere damnabile est, ut habetur 17, q. 1 ca. *Voventibus:* ergo.

3. — Aliqui haeretici, inter quos est Wiclef, opinati sunt non fuisse verum matrimonium inter Mariam et Joseph, quia nullum matrimonium existimant verum nisi quod fuerit carnali copula consummatum. Sed tamen hoc est erroneum et contra evangelium, ubi dicitur: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam* (Matt. 1, 20). Item constat ex sententia omnium sanctorum, quod omnia quae fuerunt necessaria ad verum matrimonium ratum, inveniuntur in matrimonio Mariae et Joseph. De quo vide Augustinum lib. 23 *Contra Faustum*, cap. 8.

4. — Unde ad *primum* argumentum negatur consequentia. Et ad probationem concedo antecedens, et nego consequentiam, quia potest quis se obligare, v. gr., ad statum religionis, et nihilominus non habere propositum servandi paupertatem; nihilominus tamen manet vere religiosus. Sed tamen, quia in beata Virgine nullum fuit mendatium neque fictio, dicendum est quod habuit consensum explicitum non in copulam carnalem, sed in obligationem et conjunctionem matrimonialem, ad quam obligationem sequitur quod teneatur reddere debitum, si alter petierit. Sed beata Virgo fuit instinctu Spiritus Sancti certa quod Joseph non esset petiturus. Quare potuit habere voluntatem absolutam nunquam cognoscendi virum, simul cum illo consensu matrimonii.

Ad *secundum* respondetur quod, si illa conditio ingrediatur in contractum matrimonii, ita quod sit pars illius contractus, nullus est contractus. Licet Richardus et Bonaventura 4, d. 28 oppositum sentiant. Si tamen illa conditio sit in proposito dumtaxat contrahentis, manet verus contractus et mutua obligatio.

Si quis tamen objiciat quod videtur indecens quod beata Virgo consenserit in copulam carnalem implicite, id est, in obligationem reddendi debitum si petierit alter eo quod in hac parte videretur excedi beata Virgo ab aliis virginibus, quae nullo modo consenserunt in copula carnali neque explicite neque implicite: respondetur quod beata Virgo nunquam habuit istum actum: reddam debitum si petierit vir meus, quia erat actus otiosus. Ipsa enim erat certa instinctu Spiritus Sancti quod Joseph non erat petiturus debitum. Neque in hac parte exceditur ab aliis virginibus, quia omnes aliae debent esse paratae habitualiter ad contrahendum si Deus juberet. Et quia beata Virgo contraxit illud matrimonium volente Deo ex instinctu Spiritus Sancti, nihil minus propterea habuit quam aliae virgines.

Ad *tertium* Scotus in 3, d. 30, q. 2, a. 2 tenet esse licitum tale matrimonium post votum castitatis cum illa conditione posita in argumento. Tamen opposita sententia est communis. Et ratio est quia illa conditio destruit finem principalem matrimonii: ergo nullus est contractus. Item si illo modo contraheretur matrimonium, rogo: an teneatur vir reddere debitum petente uxore. Si tenetur, jam in contrahendo se exposuit periculo non servandi castitatem: ergo non fuit licitum. Si vero non tenetur reddere: ergo non est verus contractus matrimonii, quia nihil aliud est contractus ille nisi obligatio ad reddendum debitum, juxta illud I Cor. 7 (v. 4): *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; et vir sui corporis potestatem* etc. Ergo si vera uxor est et verus vir, tenentur invicem reddere debitum. Dicendum igitur est cum divo Thoma art. 4 hic quod beata Virgo antequam desponseretur non habuit votum virginitatis, sed firmissimum propositum servandi virginitatem. At postquam desponsata est, fecit votum castitatis simul cum Joseph. Itaque quando venit angelus ad salutandum et annuntiandum, invenit eam voto implicatam. Neque oppositum hujus invenitur in sanctis. Item secundo possumus dicere quod etiamsi fecisset votum antequam desponsaretur, tamen

habuit revelationem Spiritus Sancti quod tali via posset servare suum votum; quare suam virginitatem obtulit Deo et in ejus manibus et voluntate posuit. Unde ad illum ca. *Voventibus* respondetur quod intelligitur secundum legem communem. Si tamen ex revelatione particulari Spiritus Sancti aliqua mulier vel vir nuberet, secura tamen quod posset servare suam castitatem, non est damnabile quod nubat, etiamsi habeat votum castitatis. Vide de hoc magistrum Soto in 4, d. 30, q. 2, a. 1 ad 2.

QUAESTIO TRIGESIMA

De annuntiatione beatae Virginis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit necessarium beatae Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum beatae Virgini debuerit annuntiatio fieri per angelum

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum angelus annuntians debuerit Virgini apparere visione corporali

Conclusio est affirmativa. Vide rationem divi Thomae.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum annuntiatio fuerit convenienti ordine perfecta.

Conclusio [est] affirmativa.

In tota ista quaestione divus Thomas nihil aliud facit quam ponere quasdam rationes convenientissimas de annuntiatione dominica, quas vide diligenter.

Notanda tamen sunt duo pro tota quaestione. Primum est circa turbationem Virginis, de qua agit divus Thomas art. 3 ad 3. Ubi nota quod in beata Virgine hoc efficitur divina gratia, quod nullus motus patèretur appetitus sensitivi qui rationi praevenirent, neque irae neque concupiscentiae etc. Est igitur intelligenda ista turbatio beatae Virginis promanasse tum a Spiritu Sancto, tum etiam a ratione superiori beatae Virginis, propter excellentiam et dignitatem tantae salutationis, *Ave gratia plena*. Itaque illa perturbatio oriebatur ex humilitate et ex magna cognitione excellentiae illius quod sibi offerebatur. Atque hoc modo perturbari non est contrarium dignitati sanctificationis Virginis; sed hoc attestatur naturae humanae fragilitatem, nam et Christus ipse turbatus est, Joan. 10.

Secundum quod est notandum est circa illud quod beata Virgo dixit angelo: *Quomodo fiet istud quoniam virum* etc. Pro quo recolendum est quod dixit divus Thomas supra, q. 27, a. 5 ad 3, quod beata Virgo habuit excellenter donum sapientiae et gratiam prophetiae. Et rursus hic art. 1 ad 2 dicit quod beata Virgo habuit "expressam fidem incarnationis futurae. Sed cum esset humilis, non tam alta de se expectabat, et ideo super hoc orat instruenda" per angelos. Ex hoc sequitur quod illa interrogatio Virginis, *Quomodo* etc., non erat ignorantis quod mysterium incarnationis patrandum esset in virgine virtute Spiritus Sancti, nam hoc Esaias cognoverat: ergo multo magis beata Virgo. Sed potius erat examinantis angeli salutationem, ut videret si conveniebat cum scripturis per omnia.

Circa solutionem ad 3 art. 3, circa illud beati Antonii, vide Augustinum lib. 12 *Super Genesim*, cap. 14, ubi dicit quod certo discernere quis sit bonus aut malus spiritus in his visionibus, arbitratur posse scire neminem, nisi qui acceperit illud donum a Domino, de quo Apostolus dicit: *Alii discretio spirituum* (I Cor. 12, 10). Et refert divus Augustinus lib. 6 *Confessionum*, cap. 13, de matre sua quod affirmabat se, suavitate quadam spiritus quam explicare non poterat, discernebat quando bonus spiritus erat (1).

(1) S. Augustin., *Confession.*, lib. 6, cap. 13. ML. 32, 731.

QUAESTIO TRIGESIMAPRIMA

De materia de qua corpus Salvatoris conceptum est

ARTICULUS PRIMUS

Utrum caro Christi fuerit sumpta ex Adam

Conclusio [est] affirmativa et de fide. Patet ex argumento *Sed contra.*

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus sumpserit carnem de semine David

Conclusio est affirmativa et de fide, ut patet ex illo Rom. 1 (v. 3), *Qui factus est ex semine David.* Locus adductus a divo Thoma habetur Exodi 6.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum genealogia Christi convenienter ab Evangelistis texatur

Conclusio est affirmativa.

Contra solutionem ad 1 divi Thomae arguitur. Divus Joannes narravit generationem divinam Filii Dei, *In principio erat Verbum* etc. Ergo non debet intelligi Esaias de generatione divina esse impossibile narrare.

Respondetur primo quod, licet intelligatur, ut divus Hieronymus intelligit, de generatione divina, tamen explicari potest quod

sit impossibile distincte enarrare quomodo generetur Filius a Patre, sicut potest enarrari genealogia secundum carnem. Item potest intelligi propheta admirative, ac si diceret: res magna est enarrare generationem Filii Dei. Tertio exponi possunt illa verba quod genealogia accipitur pro populo christiano fideli, nam inquit Esaias: *Generationem ejus quis enarrabit? Quia abcissus est de terra viventium* (cap. 53, 8), ac si diceret id quod nos legimus in evangelio: *Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* Item ibidem dicit propheta: *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen logaevum* (53, 10).

Circa solutionem ad 2 nota ex divo Augustino lib. 2 *De consensu evangelistarum,* cap. 2, tomo 4 et lib. 2 *Retractationum*, cap. 7, ubi dicit quod Joseph fuit filius Heli adoptivus secundum legem, quae praecipiebat quod si quis mortuus esset sine filiis, frater ejus sumeret eamdem uxorem et suscitaret semen fratris sui (1). Et dicit Augustinus quod hoc in libris illorum inventum est qui recente memoria post ascensionem Domini de hac re scripserunt; et in quibus super Deuteronomium cap. 46 notat Augustinus, quod non erat necessarium secundum legem ut filius adoptivus vocaretur eodem nomine quo pater defunctus appellabatur. Unde Joseph non est dictus Heli sed filius Heli.

Circa solutionem ad 4 nota quod lib. IV Regum cap. 8 usque ad cap. 14 inveniuntur tres reges, scilicet Ochozias filius Joram, et Joas filius Ochoziae, et Amasias filius Joas, quos tacuit consulto Matthaeus in genealogia Christi, et dixit quod Joram genuit Oziam, cum tamen non esset pater ejus, sed quartus avus. Ex quo sequitur quod ad verificandum illud verbum *genuit,* non necesse est quod qui generat sit immediatus pater.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum materia corporis Christi debuerit esse assumpta de femina

Conclusio est affirmativa.

Nota circa conclusionem quod fortassis erat imposibile etiam per divinam potentiam quod Christus haberet patrem carnalem proprie, quia semen viri attingit generationem hominis, personae

(1) S. Augustin., *Retract.*, lib 2, cap. 7. ML. 32, 633.

scilicet, quia generatio terminatur per se non ad humanitatem, sed ad personam ut subsistentem in humana natura. Et quia nulla creatura potuit attingere effective ut Verbum Dei subsisteret in humana natura, ideo mihi probabile est quod nullus homo potuit generare hominem Christum. At beata Virgo potuit esse proprie vera mater Christi, quia de ratione matris non est quod effective attingat ad generationem filii, sed quod ministret materiam unde formetur filius.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum caro Christi fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis

Conclusio est affirmativa.

Ista conclusio videtur esse certa secundum fidem, quia secundum fidem certum est quod beata Virgo est vera mater et genitrix Christi. Sed secundum philosophiam est etiam certum quod mater ministret sanguinem ex quo formatur fetus in ventre. Ergo qui negaret istam conclusionem, errare in fide videretur. Nihilominus tamen, si quis concederet quod beata Virgo ministravit id quod pertinet ad officium matris, sed tamen quod illud non est sanguis, sed aliquis alius humor, non erraret in fide, sed in philosophia.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus

Conclusio est negativa.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum caro Christi in antiquis patribus peccato infecta fuerit

Conclusio est: Tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia et non fuit eis aliquid a peccato immune ex quo formaretur corpus Christi.

Hic notat dominus Cajetanus quod noluit divus Thomas consulto respondere ad formam quaestionis, quia illa propositio, caro Christi secundum quod fuit in antiquis patribus fuit peccato obnoxia, videtur indecens. Ait tamen Cajetanus licitum esse asserere quod caro Christi secundum quod fuit in antiquis patribus fuit peccato obnoxia et subjecta quatenus in illis erat. Mihi tamen videtur quod hujusmodi propositiones sunt potius explicandae quam absolute concedendae vel affirmandae. Sed tute possumus dicere quod caro Christi fuit sumpta de Virgine, cujus caro fuit obnoxia et subjecta peccato originali in antiquis patribus, ex quibus beata Virgo descendebat per virtutem seminalem. Verum est tamen quod divus Thomas art. 8 ad 3 dicit quod caro Christi fuit in antiquis patribus peccato obnoxia secundum qualitatem quam habuit in suis parentibus.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus

Conclusio est negativa, nam Christus non erat in Abraham secundum virtutem seminalem, et sic non contraxit peccatum neque fuit decimatus.

QUAESTIO TRIGESIMASECUNDA

De principio activo in conceptione Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum efficere conceptionem Christi debeat attribui Spiritui Sancto

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu Sancto

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Spiritus Sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem

Conclusio est negativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum beata Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi

1. — Prima conclusio: In conceptione Christi nihil operata est beata Virgo.

Secunda conclusio: Beata Virgo est operata aliquid active ad praeparandam materiam ut esset apta ad conceptum.

2. — Dubium est an femina in generatione habeat aliquam actionem, an vero mere passive se habeat recipiendo semen.

De qua re disputant theologi in 3, d. 4, Scotus q. 1 et Gabriel ibidem et Marsilius q. 3. Et isti asserunt quod femina concurrit efficienter ad generationem hominis mediante semine quodam imperfecto. Sed tamen dicunt quod illa virtus seminis feminei naturaliter est subordinata virtuti activae seminis virilis. Quemadmodum haec inferiora nihil possunt agere nisi virtute activa, subordinata tamen virtuti activae causarum superiorum, et nihilominus active concurrunt, ita etiam semen mulieris active concurrit ad generationem, quamvis nihil possit efficere sine semine virili. Et probant.

Primo, nam masculus et femina sunt ejusdem speciei: ergo necesse est quod habeant virtutes naturales ejusdem speciei. Sed potentia generativa in viro est activa. Ergo et in femina etiam, alias non essent ejusdem speciei.

Secundo, quia aliquando filii nascuntur similes matri et similiores quam patri: ergo signum est quod mater concurrit active; agentis enim est assimilare sibi effectum. Confirmatur. Quia matres magis diligunt filios quam patres: ergo active concurrunt.

Tertio, nam si mater dicitur mater solum quia ministrat materiam, sequitur quod pari ratione ipsa terra dicatur mater plantarum etc.

Ex hoc inferunt isti doctores, quod in conceptione naturali hominis semen viri et semen feminae est ut unum semen integrum, cujus virtute ex sanguine feminae efficitur proles. Sed tamen in conceptione Christi Domini dicunt quod totum quod faceret semen viri, supplevit per seipsum Spiritus Sanctus, et beata Virgo ministravit semen femineum et sanguinem purissimum ut formaretur corpus Christi.

3. — In oppositum est sententia divi Thomae hic et in 3, d. 4, q. 2, a. 1, quem sequitur Cajetanus hic et omnes thomistae, qui asserunt quod femina in generatione solum ministrat sanguinem ex quo formetur fetus. Et quamvis feminae saepe in ipsa generatione ministrent semen quoddam, tamen illud non est necessarium ad generationem, sed est per accidens, nam multae mulieres concipiunt absque hujusmodi semine. Et ita in conceptione Christi Domini beata Virgo ministravit solum sanguinem purissimum

virtute naturali digestum. Ceterum Spiritus Sanctus effecit ex illo sanguine corpus Christi Domini. Probatur haec sententia. Probatur ex Aristotele lib. 1 *De generatione animalium,* cap. 2 et lib. *De animalibus,* cap. 15, ubi dicit Aristoteles quod virtus quae est in semine viri comparatur arti, et virtus quae est in femina comparatur ligno ex quo efficitur statua (1). Sed lignum non concurrit efficienter ad productionem statuae. Ergo neque femina etc. Item dicit Aristoteles 12 *Metaphysic.,* text. 3 quod semen est quod movet ipsa menstrua. Et probatur ex ratione divi Thomae in art. Item etiam quia si femina haberet istam virtutem activam, non solum esset mater, sed etiam pater. Et denique compertum est experientia quod aliquae feminae solent concipere sine resolutione illius seminis et sine delectatione. Item etiam sequeretur quod Christus Dominus descenderet ex Adam per virtutem seminalem, si beata Virgo habuit semen femineum, quod isti ponunt efficienter concurrisse ad generationem Christi. Item etiam videtur maxime indecens quod sanctissima mater pateretur hujusmodi seminis resolutionem, quod in aliis feminis non sine delectatione resolvi potest.

4. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod potentia: generativa in femina et in viro utraque est activa, sed diversimode; nam potentia viri est activa usque ad generationem prolis inclusive; potentia vero feminae est activa respectu praeparationis materiae. Secundo respondetur quod non est inconveniens quod inter individua ejusdem speciei inveniantur aliquae proprietates differentes specie quae non consequuntur immediate speciem, sed proprietates individuales.

Ad *secundum* negatur consequentia. Nam ex eo quod mater praeparat materiam efficienter, provenit illa similitudo. Quod autem plus diligant filios provenit ex eo quod laboriosius genuerunt et pepererunt, ut Aristoteles dicit 7 *Ethicorum,* cap. 7, aut certe quia certae sunt quia sunt sui filii (*a*).

Ad *tertium* negatur sequela. Nam necesse est ad rationem matris, quod activa virtute praeparet materiam, quod non habet terra.

---

(1) ARISTOT., *De animal. gener.,* lib. 1, cap. 2. Didot, 3, 320.
(*a*) O *om.* aut certe... filii.

QUAESTIO TRIGESIMATERTIA

De modo et ordine conceptionis Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis

Conclusio est: In primo instanti conceptionis fuit formatum totum corpus Christi, ita tamen quod ante praecesserit motus localis ipsius sanguinis ad formationem, post conceptionem vero secutus est motus augmentationis.

Dubitatur circa solutionem ad primum, an esset error in fide asserere quod Spiritus Sanctus numero quadraginta dierum formaverit corpus Christi antequam animaretur, ut videtur asserere divus Augustinus *Lib. octoginta trium qq.*, q. 56. Respondetur quod esset error in fide illud asserere et quod per aliquod tempus Spiritus Sanctus formavit corpus Christi antequam animaretur. Probatur. Primo, id asserit divus Augustinus tamquam rem certam secundum fidem, ut patet lib. *De fide ad Petrum*, cap. 18: "Firmissime tene et nullatenus dubites non carnem Verbi prius a Virgine conceptam quam a Verbo assumptam" (1). Et lib. 1 *De Trinitate* id docet cap. ultimo. Et divus Gregorius lib. 9 *Epistolarum*, cap. 67 inquit: "Non autem prius in utero Virginis caro concepta est et postea divinitas venit in carnem; sed mox ut Verbum venit in uterum, servata propria virtute naturae, factum est caro." Et lib. 18 *Moralium* cap. 36 idem habetur. Ait enim: "Angelo nuntiante et Spiritu Sancto adveniente, mox Verbum in utero, mox

(1) Ps. Augustin., *De fide ad Petrum*, cap. 18. ML, 40, 772.

intra uterum Verbum caro" (1). Vide Magistrum in 3, d. 2. Et patet conclusio ex concilio Constantinopolitano sexto actione 11, ubi definitur quod in incarnatione Verbi non fuit deitas copulata carni ante subsistenti, et nequaquam "neque in ictu oculi illa prius fuit quam Verbo unita" (2). Et potest colligi ista veritas ex illo Lucae 2 (v. 39), ubi dicitur quod, post salutationem angeli, Maria exurgens, *abiit in montana cum festinatione.* Quod autem jam Verbum factum fuerit caro patet ex verbis Elisabeth: *Benedictus fructus ventris tui* (v. 42).

Dubitatur circa solutionem ad secundum, an sit certum secundum fidem quod illi sanguines purissimi pervenerint per motum localem ad generationem, et an primum instans conceptionis Christi fuerit primum esse corporis.

Respondetur quod ista disputatio est physica et potest disputari. Nihil enim inconvenit asserere quod aliquod tempus praecedens fuerit sanguis illic congregatus in loco generationis.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti conceptionis

Conclusio est affirmativa. Conclusio ista divi Thomae est certa secundum fidem, ut patet ex eisdem locis quibus confirmata est conclusio art. praecedentis.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta

[Conclusio: Contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta a Verbo Dei], ut patet ex praecedentibus.

---

(1) S. Gregorius Magnus, *Epist. lib.*, epist. 67. ML, 77, 1207-1208. Id. *Moralium.* lib. 18, cap. 52. ML, 76, 90.

(2) Mansi, 11, 474.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum conceptio Christi fuerit naturalis

Prima conclusio est: Si consideretur ista conceptio ex parte materiae ipsius conceptus, est naturalis.

Secunda conclusio: Si consideretur ex parte virtutis activae, tota est miraculosa.

Tertia conclusio: Simpliciter est dicenda supernaturalis ista conceptio, et secundum quid naturalis.

Arguitur contra tertiam conclusionem. Contra, calefactio aquae est simpliciter motus naturalis, etiamsi conveniat aquae ex parte materiae et non ex parte formae. Ergo sufficiet ad hoc quod conceptio Christi sit naturalis simpliciter quod tantum sit naturalis ex parte materiae. Respondetur concedo antecedens et nego consequentiam, quia aliquis motus dicitur naturalis simpliciter non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte agentis, quia simul agens naturale educit formam de potentia materiae. Unde si aqua calefieret ab angelo vel a Deo immediate, non esset naturalis motus, sed supernaturalis. Et ita fuit conceptio Christi.

QUAESTIO TRIGESIMAQUARTA

De perfectione prolis conceptae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis

Conclusio est affirmativa et certa eadem certitudine sicut conclusio art. 7 quaest. 7.

Nota solutionem ad secundum, ubi divus Thomas affirmat istam propositionem, quod Christus ex non sancto factus est sanctus.

Secundo nota ad tertium quod humanitas Christi dicitur sanctificans et sanctificata. Sanctificans quatenus est instrumentum conjunctum Verbi ipsius et sanctificandi; sanctificata vero quatenus dimanavit sanctitas a Verbo in illam.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus secundum hominem habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis

Conclusio est affirmativa.

Nota solutionem ad secundum et ad tertium ubi concedit sanctus Thomas quod Christus Dominus in primo instanti conceptionis habuit... *(sic)* [plenitudinem veritatis cognitae...].

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit

Conclusio est quod Christus Dominus in primo instanti mereri potuit et de facto meruit.

Nota solutionem ad tertium.

Arguitur contra rationem divi Thomae quam ponit in art. 2. Sequitur ex illa quod anima Christi semper esset in actu secundo respectu omnium quae cognoscebat. Patet sequela ex ratione divi Thomae, quia perfectius est quod est in actu secundo quam quod est in actu primo. Ergo qua ratione in primo instanti anima Christi erat in actu secundo, etiam per totum tempus vitae.

Ad hoc respondetur quod non est inconveniens concedere istam perfectionem in anima Christi, ut semper esset in actu et semper actu cognosceret omnia ad quae se poterat extendi ejus cognitio, quamvis non cognosceret omnia illa secundum omnem modum cognoscibilitatis. V. gr., non cognoscebat omnia per conversionem ad phantasmata vel per scientiam adquisitam; sed satis est quod cognosceret illa per lumen gloriae vel etiam per scientiam infusam. Secundo respondet dominus Cajetanus in isto loco aliter.

Nota circa tertium art. ea quae diximus supra, q. 19, a. 3. Sed tamen nota quod non videtur ita certum quod in illo primo instanti indivisibili Christus Dominus meruerit totum quod etiam postea meritus est. Non enim sunt testimonia quae id asserant neque expressa definitio concilii aliqua. Sed tamen negare quod in illo instanti meruerit videtur nobis temerarium, quia pari ratione posset negare aliquis quod per menses quibus fuit in ventre matris meruit et similiter quod nascens meruerit etc. Dicendum est igitur secundum sanam doctrinam quod Christus Dominus in illo primo instanti meruit per obedientiam quam exhibuit usque ad mortem. Confirmatur ex illo ad Heb. 10 (vv. 5, 7): *Ingrediens in mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi... Tunc dixi: Ecce venio... ut faciam Deus, voluntatem tuam.*

Circa solutionem ad tertium nota quod Christus Dominus duplici causa meruit immortalitatem sui corporis. Primo, in illo primo instanti suae conceptionis; secundo etiam posterioribus actibus meruit illam. Et tamen cum hoc stat quod immortalitas et gloria corporis non est magis sibi debita per actus posteriores, quam per obedientiam primi instantis. Ubi nota quod etiam immortalitas corporis Christi debebatur Christo non sicut praemium propter meritum, sed sicut aliquid consequens unionem humanitatis ad Verbum, et propter visionem beatificam. Sed tamen, quia per divinam dispensationem comprehensa est immortalitas ne

derivaretur ad corpus, inde relictus est locus ut Christus mereretur illam immortalitatem. Sed quia radix illius meriti continebatur in illo primo instanti, ideo dicit divus Thomas quod postea per reliquos actus non fuit magis debita, eo quod aliae operationes nihil aliud fuerunt quam executio illius antiquae voluntatis efficacissimae. Et quemadmodum est certum in doctrina divi Thomae quod executio operis nihil addit ad bonitatem aut malitiam voluntatis efficacis, ideo per talem applicationem operis non dicitur praemium magis debitum, sed pluribus titulis debitum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis

1. — Conclusio est quod quantum ad animam fuit perfectus comprehensor et vidit Deum per essentiam perfectius quam ceteri beati.

Dubium est an ista conclusio sit certa secundum fidem.

Et arguitur *in partem negativam. Primo,* quia non est testimonium scripturae neque definitio concilii neque traditio apostolorum, sed tantum est communis assertio theologorum. Ergo non est dogma fidei.

Secundo. Christus Dominus proficiebat in cognitione: ergo non erat comprehensor. Antecedens probatur ex illo Luc. 2 (v. 52): *Puer autem crescebat sapientia, aetate et gratia;* et etiam ex illo Joan. 5 (v. 20): *Pater demonstrat Filio omnia quae ipse facit et majora his demonstrabit opera.* Ergo proficiebat in cognitione.

Tertio. Nam sunt quaedam testimonia sacra quae videntur asserere quod Christus Dominus meruit per suam passionem gloriam animae: ergo non habuit illam a principio. V. gr. illud Esaiae 53 (v. 11): *Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit et saturabitur.* Dicitur autem aliquis saturari in visione beatifica. Item illud Ps. 15 (vv. 10-11): *Non derelinques animam meam in inferno... Adimplebis me laetitia cum vultu tuo.* Ergo post resurrectionem Christus vidit vultum Dei, ex quo laetatus est. Item ad Heb. 2 (v. 10): *Decebat eum... per passionem consummari;* at vero con-

summari est pervenire ad beatitudinem, ut patet ad Heb. 11 (v. 40) : *Ut non sine nobis consummarentur,* id est essent beati.

In oppositum est sententia communis theologorum omnium in 3, d. 13 et 16 asserentium Christum Dominum ab instanti suae conceptionis fuisse beatum secundum animam, et vidisse divinam essentiam.

2. — Pro solutione hujus sit **conclusio certa**: *Asserere animam Christi Domini non fuisse beatam, videndo Deum statim atque Verbum caro factum est, non solum est temerarium, sed etiam est erroneum.* Probatur. Communis consensus theologorum in materia gravi, scilicet fidei aut circa mores necessaria, semper fuit acceptatus ab Ecclesia in definitionibus conciliorum. Ergo asserere oppositum est erroneum. Confirmatur. Quia theologi scholastici sunt qui vocantur ad concilia ut tractent res fidei. Ergo valde erroneum est ab illorum sententia discedere. Probatur consequentia, quia nunquam isti conveniunt unanimiter in rebus majoris momenti, quin sententia illorum sit accepta a sanctis patribus vel ab apostolis tradita. Confirmatur. Quia si isti theologi errarent, tota Ecclesia posset errare, quae sequitur illos tamquam doctores. De hoc argumento vide magistrum Cano lib. 8 *De locis theol.,* cap. 4.

Secundo probatur. Magister Sententiarum in illa dist. 13 non tamquam rem novam, sed jam antiquam, asseruit istam conclusionem divi Thomae, et recitat illic doctrinam quorumdam sanctorum, qui nunquam sunt ausi affirmare quod anima Christi proficeret in cognitione, sed quod semper habuit omnem plenitudinem gratiae et veritatis. Et explicant illud Lucae 2, ita ut profectus ille referatur ad effectus et demonstrationem exteriorem; quorum testimonia habentur in magistro Cano lib. 12 *De locis theol.,* cap. 14. Et confirmatur. Nam si Christus Dominus in illo instanti non videbat Deum, habebat fidem: ergo peregrinabatur a Domino, quod tamen valde est indecens Christo capiti.

Praeterea sunt testimonia sacrae scripturae quae vix possunt explicari nisi asseramus nostram conclusionem. V. gr. illud, *Plenum gratiae et veritatis,* ubi universi sancti asserunt hanc plenitudinem gratiae et veritatis fuisse in Christo perfectissimam. Si **autem** non videbat Deum, major essset plenitudo veritatis angelorum, et non posset verificari illud: *Cujus gloriam vidimus,*

gloriam quasi unigeniti a Patre (Joan. 1, 14); ubi datur intelligi quod Christi gloria erat talis qualis decebat unigenito Filio Dei, scilicet quae dimanabat a Verbo Dei in humanitatem propter unionem. Confirmatur. Quia alias angeli essent magis praesentes Deo quam anima Christi. Praeterea illud Esaiae 55 (v. 4): *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus.* Sed ad perfectum testem pertinet quod sit oculatus et viderit quod testatur. Ergo Christus Dominus secundum quod homo vidit divinam essentiam. Nam etsi apostoli fuerint testes fidedigni, tamen eorum testimonium reducebatur [ad Christum] tamquam ad primum principium. Item Joan. 3 (v. 11): *Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur.* Item: *Nemo ascendit in caelum... filius hominis qui est in caelo* (Ib. 3, 13). Ubi nota verbum *ascendit* esse in praeterito. Ergo secundum animam filius hominis erat in caelo et videbat Deum. Et illud Joan. 17 (v. 24): *Volo Pater, ut ubi ego sum illi sint, et videant claritatem quam dedisti mihi.*

3. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod sufficit communis consensus theologorum scholasticorum fundatus supra testimonia scripturae quae adduximus et in doctrina sanctorum, ut sit conclusio certa secundum fidem. Unde probabiliter creditur quod sit apostolica traditio haec doctrina.

Ad *secundum* jam dictum est supra, q. 7, a. 12, quomodo Christus Dominus dicebatur proficere sapientia quantum ad effectus, quantum ad manifestationem aliorum vel etiam scientia experimentali. Per hunc etiam modum intelligendum est illud Joan. (20), *Majora his demonstrabit opera,* scilicet quando ab hominibus cognoscetur quod Christus Dominus est judex vivorum et mortuorum, et omnem potestatem habet a Deo, ut patet ex eo quod sequitur: *Ut et vos miremini.*

Ad *tertium* respondetur quod illa testimonia explicanda sunt de praemio accidentali Christi Domini quod recipit, vel in proprio corpore, vel in corpore mystico, scilicet Ecclesia. Unde ad primum Esaiae, *Videbit* etc. potest concedi quod verificatur in corpore mystico, quia nos videbimus et saturabimur. Item potest explicari de proprio corpore Christi, quia propriis oculis videbit gloriam suam. Ad aliud vero ex Psalmo respondetur similiter quia verificari potest de corpore mystico et etiam de corpore naturali, quia ex visione Dei redundat gloria ad corpus. Illud vero ad Hebraeos

planam habet explicationem de corpore naturali Christi, quod per passionem pervenit ad gloriam. Neque obstat quod verbum *consummari* aliquando accipiatur pro hoc quod est pervenire ad beatitudinem; nam secundum suam significationem, indifferens est ad omnem perfectionem et consummationem. Et ita possumus dicere quod in die judicii consummabitur gloria sanctorum quando derivabitur ad corpus.

QUAESTIO TRIGESIMAQUINTA

De nativitate Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum nativitas naturae conveniat magis quam personae

Prima conclusio: Nativitas sicut subjecto nascenti proprie attribuitur personae, non naturae.

Secunda conclusio: Sicut termino, nativitas attribuitur naturae.

Nota quod nativitas et conceptio alicujus rei in hoc differunt, quod conceptio dicitur in ordine ad concipientem, quatenus res ipsa concepta continetur in ipso concipiente; nativitas vero dicitur secundum quod res quae nascitur egreditur a concipiente et procedit ab illo. Hinc est quod ipsa nativitas dupliciter dicitur. Uno modo nativitas in utero, quae non est adhuc perfecta nativitas, quia res quae nascitur non habet seorsum per se suas operationes. Alio modo dicitur nativitas perfecta, quia jam proles adquisivit naturam ut jam habet per se suas operationes. Primo modo dixit angelus ad Joseph Matt. 1 (v. 20): *Quod in ea natum est de Spiritu Sancto est.* Alio modo natus est Christus post novem menses a conceptione sua. Divus Thomas in hoc articulo indifferenter loquitur de nativitate.

Secundo nota pro explicatione primae conclusionis, quod subjectum potest dupliciter accipi. Uno modo pro subjecto inhaesionis; alio modo pro subjecto denominationis. Exemplum primi: materia dicitur subjectum inhaesionis respectu formae; sed non est subjectum denominationis, non enim generatur ipsa materia. Exemplum secundi: homo potest dici in generatione subjectum denominationis, nam ipse est qui generatur. Exemplum utriusque

simul: corpus est subjectum inhaesionis respectu alterationis, et etiam est subjectum denominationis, nam corpus alteratur. Divus Thomas in prima conclusione loquitur de subjecto denominationis, ad quod insinuandum dixit, "tamquam subjecto nascenti". Aliis vocibus et terminis solet explicari ista differentia nativitatis, scilicet quod nativitas competit personae ut quod nascitur; naturae vero ut quo aliquid nascitur participans illam naturam. Unde natura ipsa dicitur terminus nativitatis, non ut quod, sed ut quo.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christo sit attribuenda aliqua nativitas temporalis

Conclussio est: Necesse est attribuere Christo duas nativitates: unam qua aeternaliter natus est a Patre; alteram vero qua temporaliter nascitur a matre. Ista conclusio est certa secundum fidem, ut patet ex symbolo Athanasii: "Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus; homo ex substantia matris" etc. Et probatur ratione. Nam si in Christo solum esset una nativitas, aut illa esset aeterna, aut temporalis. Non potest esse temporalis, quia ab aeterno natus est ex Patre; non potest esse aeterna, quia in tempore natus est ex matre: ergo necesse est ponere in Christo duas nativitates. Denique probatur ex concilio secundo Toletano in epistola Justiniani imperatoris ubi continetur confessio fidei.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum secundum temporalem nativitatem Christi beata Virgo possit dici mater ejus

Conclusio est quod beata Virgo est vera et naturalis mater Christi secundum istam nativitatem.

Nota circa istum art. quod, cum divus Thomas definiverit art. 4, q. 33 quod conceptio Christi est miraculosa et supernaturalis, hic tamen dicit quod beata Virgo est mater naturalis Christi. Et ratio est quia nomine matris non importatur actio, sed tantum

ministratio materiae ex qua formaretur corpus Christi; at vero nomine conceptionis importatur actio respectu formationis Christi. Et propterea dicitur mater naturalis, et conceptio supernaturalis, quia illa actio fuit a Spiritu Sancto. Est ergo conclusio divi Thomae certa secundum fidem, ut patet ex illo: *Cum esset desponsata mater Jesu* (Matt. 1, 18).

ARTICULUS QUARTUS

Utrum beata Virgo debeat dici mater Dei

Conclusio est affirmativa, cujus oppositum est haereticum. Est enim definita conclusio in concilio Ephesino primo, can. 1. Et ratio divi Thomae est optima et nulla inveniri melior potest. Nota tamen quod illa propositio, beata Virgo est genitrix Dei, non facit sensum formalem in rigore loquendo; alioquin falsa est. Sed dicitur genitrix Dei, quia est genitrix suppositi divini ratione humanitatis, sicut dicimus quod aliqua mulier est mater alicujus magistri non formaliter inquantum magister, sed est mater illius hominis qui est magister. Ita proprie dicitur beata Virgo mater et genitrix Dei.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo sint duae filiationes

1. — Prima conclusio: Si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes in Christo secundum dualitatem nativitatum.

Secunda conclusio: Si attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest esse realiter in Christo nisi filiatio aeterna.

Tertia conclusio: Christus realiter dicitur filius Virginis matris ex relatione reali matris ad Christum.

2. — Nota quod ultima conclusio divi Thomae est certa secundum fidem, quod Christus sit realiter filius Virginis; alioquin, si non esset realiter filius, esset fictitius. Ceterum opinio illa quae

asserit quod sunt duae filiationes reales in Christo, probabilis est et clara propter duas nativitates reales in Christo. Et potest dici quod est realiter filius Virginis matris, quia Christus realiter refertur et subjectatur in natura humana ut in subjecto quo reali relatione, sicut ipsamet nativitas convenit naturae ut quo. Et quemadmodum ipsa natura non est quae nascitur, ita non est filia, quamvis sit subjectum quo ipsius relationis. At vero opinio divi Thomae fundatur in hoc quod existimat filiationem immediate respicere et subjectari in supposito, et non in natura neque in parte naturae. Et si hoc fundamentum est verum, ratio et opinio divi Thomae concludit quod in Christo non sunt duae filiationes reales.

3. — Sed contra *arguitur ex Scoto* in 3, d. 8, q. 1 et Durando ibidem q. 3, qui tenent quod in Christo sunt duae relationes reales et filiationes. Arguitur contra divum Thomam. In Christo Domino sunt duae operationes reales et realiter distinctae propter distinctionem naturarum: ergo et duae reales relationes propter diversas nativitates. Patet consequentia quia, sicut filiatio respecit suppositum, ita et operatio. Sed hoc non obstante ponimus duas operationes in Christo. [Ergo] etiam duas filiationes.

Secundo arguitur. Nullo intellectu considerante, supposita matre quae genuit, et filio genito, statim sequitur quaedam habitudo mutua inter matrem et filium. Ergo si beata Virgo realiter genuit, et Christus realiter est genitus, consequitur statim habitudo mutua realis inter ipsos.

Tertio. Christus Dominus refertur ad Patrem relatione aeterna et reali; sed per illam non potest referri ad matrem: ergo per aliam refertur. Confirmatur. Si beata Virgo haberet alios filios, Christus Dominus realiter referretur ad illos tamquam ad fratres: ergo realiter refertur ad matrem. Patet consequentia, quia propter ejus respectum refertur ad fratres.

Quarto. Christus Dominus realiter refertur ad alium hominem similem sibi in albedine vel aequalem in quantitate; et item realiter referebatur ut percusus ad percutientem: ergo etiam realiter potest referri relatione filiationis ad matrem, quae fundatur in actione vel passione.

4. — Pro solutione hujus nota quod omnes relationes in universum hoc habent, quod denominant subjectum in quo sunt im-

mediate; v. gr., aequalitas per se primo denominat ipsam quantitatem aequalem, quia est in quantitate; similitudo quae est in albedine per se primo denominat albedinem. Hinc colligitur quod, si filiatio esset immediate in ipsa natura humana, illam denominaret filiam. Cum ergo non denominet naturam, sed tantum ipsam personam, inde colligit divus Thomas quod immediate sit in persona ipsa filiatio. Et quia in persona non potest esse aliqua relatio temporalis realis, sequitur quod filiatio in illo in ordine ad naturam non sit relatio realis.

Quod si aliquis quaerat quare, sicut ponimus in Christo aliam nativitatem realem temporalem quae non denominat naturam, sed suppositum cui attribuitur nasci, cur non ponimus filiationem realem temporalem quae non denominet naturam, sed suppositum: respondetur quod nativitas aliquo modo denominat naturam; natura enim est terminus nativitatis et dicitur nasci ut quo. Sed tamen filiatio nullo modo denominat naturam, sed suppositum, neque ut quo. Cujus ratio est quia filiatio importat relationem quae consequitur ex eo quod aliquis adquirit naturam ab aliquo. Et quia ista adquisitio naturae non attribuitur naturae, sed ipsi personae, inde est quod filiatio nullo modo tribuatur naturae, sed personae.

5. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod operationes humanae in Christo subjectantur in ipsa humana natura et potentiis ejus. Et propterea ponimus operationes humanas quasdam realiter distinctas a divinis, ut velle humanum distinguitur a velle divinum; at vero filiatio non potest subjectari in humana natura, sed immediate respicit personam.

Ad *secundum* respondetur quod, quemadmodum absque operatione intellectus columna dicitur realiter dextra mihi propterea quod ego realiter referor ad illam, ita Christus Dominus realiter est filius Virginis absque operatione intellectus, quia beata Virgo refertur ad illum sicut ad filium realiter; neque est opus quod ipsa relatio filiationis in Christo sit realis, ut dicatur realiter filius. Unde negatur quod sit mutua habitudo inter Christum et matrem suam, quia Christus non est capax illius habitudinis realis temporalis. Ad confirmationem respondetur neque etiam in illo casu posset referri Christus ad fratres suos relatione reali fraternitatis propter eamdem rationem.

Ad *tertium* respondetur quod Christus Dominus non refertur

eadem relatione ad Patrem et ad matrem. Et quando infertur: ergo alia relatione: distinguo. Alia realiter distincta, negatur; alia vero secundum rationem, concedo. Et ita ponimus in Christo duplicem filiationem: alteram realem, alteram rationis.

Ad *quartum* respondetur quod illae relationes quae ponuntur in argumento, immediate subjectantur in humana natura vel in aliquo ipsius. Unde possunt esse mutuae inter Christum et alios homines.

Nota circa solutionem ad ultimum, cum domino Cajetano, quod ubi divus Thomas dicit quod, "si essent plures eadem ratione principium unius actionis, v. g. cum multi simul trahunt navim, in omnibus illis esset una et eadem relatio": hoc intelligendum est una eadem relatio non numero, sed specie, quia una relatio numero non videtur quomodo possit esse eadem numero in multis.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, quia natus est sine divisione et corruptione.

Nota cum domino Cajetano quod, quamvis Christus Dominus adhuc infans non debuit facere miracula publica et manifesta circa illa quae erant necessaria ipsi Christo, tamen conveniebat quod circa obsequia particularia fecisset aliqua miracula secreta. De quo vide dominum Cajetanum.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci

Conclusio est affirmativa et de fide, ut patet ex evangelio.

Nota quod illa auctoritas Michaeae cap. 5 refertur apud Matthaeum in hunc modum: *Et tu Bethlehem terra Juda nequaquam minima est;* et tamen in ipso propheta legitur: *Et tu Bethlehem mihi minimus est in principibus* etc.: ubi videtur esse contradictio.

Respondetur tamen quod in evangelio refertur sensus ipsius auctoritatis, quamvis non referantur eadem verba. Certum enim erat quod civitas illa erat parva in memoria hominum, sed quia erat futura maxima in fama et qualitate, ideo dixit evangelista, *nequaquam minima es.*

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum fuerit congruo tempore natus

Conclusio est affirmativa; de qua satis dictum supra, q. 1, a. 1, ubi diximus quibus testimoniis possumus uti adversus judaeos infideles ex veteri testamento ad probandum Christum jam advenisse.

QUAESTIO TRIGESIMASEXTA

De manifestatione Christi nati

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christi nativitas debuerit omnibus esse manifesta

Conclusio est negativa.

Contra secundam rationem divi Thomae arguitur. Beata Virgo habuit meritum fidei, et Joseph et pastores et magi etiam; et tamen his omnibus nativitas Christi manifestata est magnis indiciis: ergo non minuitur meritum fidei propter indicia manifesta.

Praeterea, etiamsi minuatur meritum fidei propter manifesta indicia, tamen non omnino tolleretur ratio fidei. Patet, quia adhuc fides habet locum ubi aperte non videtur quod Christus sit Deus.

Confirmatur ex illo ad Heb. 2 (vv. 3-4): *Quae cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, attestante Deo signis et portentis et variis virtutibus.* Et Marc. ultimo (v. 20): *Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Ergo tantum abest quod minuatur fides salutis nostrae per miracula manifesta, quod potius confirmata est.

Pro solutione nota ex divo Thoma 2. 2, q. 2, a. 10, quod meritum fidei consistit in promptitudine voluntatis ad assentiendum revelatis a Deo, etiamsi sint obscura et excedant capacitatem nostri intellectus. Unde concludit divus Thomas quod, si aliquid praecedit ipsam voluntatem credendi quod minuat obscuritatem, minuit etiam meritum fidei; si autem sequatur post promptitudinem voluntatis, non minuit meritum.

Secundo nota quod meritum fidei ex duplici capite pensari potest. Uno modo ex parte obedientiae ipsius voluntatis paratae ad credendum revelatis; alio modo ex parte difficultatis objecti quia obscurum est.

Hoc supposito, respondetur ad *primum* argumentum quod beata Virgo citra omnia signa et miracula credidit et fuit paratissima credere; quapropter omnibus modis habuit illa meritum fidei excellentissimum. At vero alii adjuti sunt, etiam ipse Joseph, ad credendum ex miraculis et indiciis quod Verbum caro factum est. Unde concedo quod in illis non fuit tantum meritum fidei ex parte difficultatis objecti obscuri, sicut illi qui non viderunt et crediderunt; potuerunt tamen habere majus meritum ex parte obedientiae voluntatis promptissimae, quemadmodum diximus supra, q. 7, quod licet in Christo non fuit fides, fuit tamen meritum fidei propter obedientiam promptae voluntatis.

Ad *secundum* respondet dominus Cajetanus in hoc loco. Ubi nota quod indicia dupliciter possunt dici manifesta. Uno modo ut manifestum sit quod talia indicia sunt supernaturalia, ut v. gr., quod sol cesset a motu suo, quod mortui resurgant; altero modo possunt dici indicia manifesta, id est, evidenter manifestantia ipsam veritatem. Dico ergo quod primo modo non tollitur ratio fidei per indicia quantumlibet manifesta. Secundo vero modo tolleretur ratio fidei. Et quia nulla fuerunt miracula quae evidenter ostenderent quod Christus est Deus, semper manet ratio fidei adhibitis magnis miraculis, eo quod cognoscere evidenter quod Christus est Deus nemo potest, nisi lumine gloriae.

Sed nota quod verum est quod nos habemus de aliquibus fidem, de quibus beata Virgo et apostoli habuerunt evidentiam. V. gr. quod beata Virgo pepererit virgo evidens illi erat; quod autem conceperit Deum erat illi credibile; utrumque tamen est nobis credibile. Et sunt multa alia quae apostoli viderunt et nos credimus.

Ad *ultimum* respondetur quod apostoli habuerunt fidem de Christo Domino quod esset Deus, quamvis miracula magna vidissent et fecissent quae necessaria fuerunt a principio, ut essent credibilia futuris generationibus quae non viderant. Et per hunc modum intelligitur illud Apostoli, quod *confirmata est in nobis.*

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum nativitas Christi aliquibus debuerit manifestari

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit

Conclusio est negativa.

Nota ad tertium pro intelligentia illius Joannis 2 (v. 11), *Hoc fecit initium signorum Jesus.* Hoc intelligendum est de miraculis publicis. Non tamen esset inconveniens dicere quod fecit aliqua secreta miracula per seipsum circa obsequia ipsius Christi, ut supra notat Cajetanus.

Secundo nota quod tria miracula contigerant in die epiphaniae diversis temporibus, scilicet adventus magorum et baptismus Christi et mutatio aquae in vinum, et propterea dicitur epiphania, id est apparitio.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari

Conclusio est affirmativa.

Nota etiam solutionem ad tertium quod optima est solutio illa, quae est Leonis pontificis.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum convenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata

Prima conclusio: Ipsa nocte nativitatis manifestatus est pastoribus.

Secunda: Die decimatertia pervenerunt magi in Bethlehem adorare illum.

Tertia conclusio: Die quadragesima manifestatus est in templo.

Nota in solutione ad tertium quod ex illis solutionibus magis nobis placet quod ipso puncto nativitatis apparuit stella magis in oriente et quod duodecim dierum spatio potuerunt pervenire in Jerusalem, etiamsi distaret trecentas leucas a Jerusalem. Nam dicere quod duobus annis pervenerunt, non habet aliquod fundamentum.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum stella quae magis apparuit fuerit una de caelestibus stellis

Prima conclusio est negativa.

Secunda conclusio: quod fuit facta de novo in aere vicino terrae et quod ab oriente antecedebat magos.

Nota quod certum est secundum fidem quod illa stella antecedebat eos a Jerusalem in Bethleem. An vero ipsa stella apparuerit illis in oriente, et antecederet eos usque ad Jerusalem, an vero apparuerit illis a longinquo in Jerusalem, res est posita in opinione. Vide dominum Cajetanum in solutione ad tertium.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum magis convenienter venerint ad Christum adorandum et venerandum

Conclusio est affirmativa.

In hoc articulo nota optimas rationes pro mysterio epiphaniae. Dubium est an isti magi fuissent reges. Videtur quod non, quia

si fuissent reges, evangelium hoc dixisset, quia pertinebat ad dignitatem Christi nati.

Ad hoc respondeo quod videtur probabilius quod fuissent reges vel principes aliquarum regionum vel civitatum magnarum. Ita tenet *Glossa* Mat. 2 et Abulensis ibidem, q. 18 et doctor ignotus super Psalmum 71 et ibi beatus Antoninus et divus Thomas Mat. 2. Haec sententia magis consona videtur dictis sanctorum. Ait enim Hieronymus super Daniel 2: "Magi vero sunt qui de singulis rebus philosophantur; ...sed sermo communis magos pro maleficos accipit, qui tamen aliter habentur apud gentem suam, eo quod sint philosophi chaldaeorum... Reges quoque et gentes et ipsi quoque simul primum ortum Domini intellexerunt" (1). Item Rabanus Mat. 2 eadem verba divi Hieronymi refert et approbat. Et etiam Remigius; item Chrysostomus Mat. 2 homilia 6 inquit, oportuerat namque judaeos continuo sentire quantum sibi additum dignitatis esset de tanti regis nativitate, qui persarum ad se regem ortu suo triunphante traxisset (2). Tertullianus in lib. *De probatione nativitatis Christi* contra judaeos inquit loquens de donis magorum: "De hoc auro et David dixit: *Dabitur de auro Arabiae, et reges Arabum et Saba dona adducent*" (3). Nam et magos reges fere habuit oriens. Sed nota quod illud quod dicitur in Psalmo (71, 10): *Reges Arabum et Saba,* non ita intelligendum est quod isti fuerunt reges Arabiae, sed Persarum. Sed tamen quia illic loquebatur de gentilitate, ideo illa prophetia verificatur illo die, nam isti fuerunt primitiae gentium. Hanc opinionem tenent Hugo et Carthusiensis Mat. 2. Non ita tamen est certum quod oppositum sit temerarium. Nam aliqui viri docti, ut magister Dominicus de Soto, negaverunt esse reges. Ceterum quod isti fuerint tres dicit Leo papa in sermone epiphaniae. Et bene convenit hoc cum donis, quae fuerunt tria; et asserit Abulensis quo Mediolani fuerunt tria illorum corpora et modo habentur Coloniae.

(1) S. Hieronymus, *Comment. in Danielem*, cap. 2. ML. 25, 498-499.
(2) S. J. Chrysost., *In Matthaeum*, homil. 6. MG. 57, 75.
(3) Tertullianus, *Adversus judaeos*, cap. 9. ML. 1, 659.

QUAESTIO TRIGESIMASEPTIMA

De circumcisione Christi et de aliis legalibus circa puerum Christum observata

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus debuerit circumcidi

Conclusio est affirmativa.

Circa solutionem ad secundum movet Cajetanus quoddam dubiolum, an sit licitum modo habere ritum circumcisionis indorum in ecclesia presbyteri Joannis [del preste Juan]. Et Cajetanus excusat illos quia non faciunt ut observent legalia neque ut imitentur Christum observantem legalia. Vide dominum Cajetanum. Sed tamen mihi videtur quod non excusantur illi a peccato vel a peccato judaizandi vel mutilandi se sine causa, nisi forte ob ignorantiam excusentur. Probatur. Quia auferre aliquid a corpore quod pertinet ad integritatem corporis, nisi propter salutem vel propter imperium Dei, peccatum est secundum se; v. gr., si quis abscinderet cartilaginem aurium vel aliquid aliud, peccatum est mortale. Sed ibi jam cessat praeceptum de circumcisione: ergo peccant contra jus naturae. Sed de hoc in 4, d. 2 et de baptismo.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum convenienter fuerit Christus in Templo oblatus

Conclusio est affirmativa.

Dubium est circa illud quod dicit divus Thomas, quod sacrificium quod Levitici 12 praecipiebatur offerri erat pro peccato prolis. Contra hoc *arguitur*. In circumcisione remittebatur peccatum originale: ergo in praesentatione ad templum non offerebatur sacrificium pro peccato originali.

Secundo. Nam Levitici 12 dicitur quod *orabit pro ea sacerdos:* ergo pro muliere, et non pro peccato originali prolis offerebatur illud sacrificium.

Ad hoc respondetur quod divus Thomas sentit hic cum divo Augustino lib. 3 *Quaestion. super Leviticum*, q. 40, tom. 4. Et probatur quod oblatio fieret pro ipsa prole, Lucae 2, ubi dicitur: *Cum inducerent puerum... et facerent secundum legis consuetudinem pro eo*. Verum est tamen quod iste locus non necessario convincit quod sacrificium offerretur pro peccato prolis, quia potest quis dicere *pro eo*, scilicet quia primogenitus erat, ut pro eo munus offerebatur ut redimeretur, secundum aliam legem Exodi. Sed tamen verosimilior est sententia divi Augustini, quam sequitur divus Thomas.

Et ad argumentum *primum* respondet Cajetanus quod peccatum originale remittebatur in circumcisione quantum ad culpam, sed tamen manebat fomes peccati; et quantum ad hoc poterat aliquid oferri pro peccato, vel ut proles esset minus prona ad peccandum. Sed secundo respondetur quod etiam pro peccato remisso quantum ad culpam, potest offerri sacrificium ut homines protestentur se esse peccato obnoxios ex natura sua, at etiam in peccato facile relabi posse.

Ad *secundum* respondetur quod oratio quae fiebat pro matre non erat [pro] peccato illius; neque enim peccabat concipiendo neque pariendo. Sed erat oratio ad implorandum super illam gratiam Dei, et ad protestandum illam jam esse mundatam a sua irregularitate quam habebat. De hoc vide divum Thomam opusculo 60, art. 5 et 8.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum convenienter Mater Dei purganda ad Templum accesserit

Conclusio est affirmativa.

QUAESTIO TRIGESIMAOCTAVA

De baptismo Joannis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens Joannem baptizare

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum baptismus Joannis fuerit a Deo

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in baptismo Joannis gratia daretur

Conclusio est negativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum baptismus Joannis cessare debuerit postquam Christus est baptizatus

Conclusio est negativa.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum baptizati baptismo Joannis fuerint baptizandi baptismo Christi

Prima conclusio: Secundum sententiam Magistri in 4, d. 2, illi qui baptizati sunt a Joanne nescientes esse Spiritum Sanctum et ponentes spem in baptismo Joannis, erant postea baptizandi baptismo Christi.

Secunda conclusio ejusdem Magistri: Qui in baptismo Joannis non posuerunt spem, sed credebant Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non sunt postea baptizandi baptismo Christi.

Tertia conclusio divi Thomae: Sententia Magistri quantum ad secundam partem est irrationabilis.

Quarta conclusio, ad secundum: **Discipuli Christi fuerunt baptizati sive baptismo Joannis sive, quod magis credibile est, baptismo Christi.** Haec est sententia Augustini in epistola ad Seleucianum.

Quinta conclusio: Ipse Joannes est baptizatus a Christo. Haec est sententia Chrysostomi Matt. 3.

Omnes istae conclusiones non habent majorem certitudinem quam divus Thomas eis tribuit. Sed contra quartam conclusionem arguitur ex illo Actorum 1 (v. 5) [quod] dixit Christus: *Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies.* Ergo discipuli Christi non erant baptizati baptismo Christi, in quo confertur Spiritus Sanctus. Ad hoc respondetur quod illic non distinguitur donum Spiritus Sancti contra baptismum Christi, sed contra baptismum Joannis. Neque dixit, vos baptizati estis tantum aqua, sed, *Joannes baptizavit aqua.* Dixit autem, *baptizabimini Spiritu Sancto,* quia visibiliter erant recepturi Spiritum Sanctum sub signo linguarum ignearum.

QUAESTIO TRIGESIMANONA

De baptizatione Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens Christum baptizari

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christum decuerit baptizari baptismo Joannis

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum convenienti tempore Christus fuerit baptizatus

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus debuerit baptizari in Jordane

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum Christo baptizato debuerint caeli aperiri

Conclusio est affirmativa.

In corpore assignat divus Thomas tres vel quatuor rationes mysticas quare caeli aperti sunt super eum. In solutione ad secundum ponit tres vel quatuor modus quomodo caeli sunt aperti.

Primus modus est Hieronymi et Chrysostomi Mat. 3, quod spiritualibus oculis sunt aperti, non ruptura corporum caelestium. Secundus modus est quod oculis corporeis visi sunt caeli quasi aperti, prae splendoris maximi majestate, et ita ego credo. Tertius modus est quod potest referri ista apertio caelorum ad imaginariam visionem Christi. Formabatur enim in imaginatione Christi virtute divina et voluntate rationis talis visio ad designandum quod per baptismum aperitur aditus caelorum hominibus. Quartus modus, quod potest referri ad visionem intellectualem. Ex his modis secundus modus videtur magis conveniens: tum quia per illum non excluduntur ceteri, tum etiam quia hoc ad dignitatem Christi pertinebat ut, sicut vox fuit corporalis et species columbae fuit visa oculis, ita etiam apertio caelorum videretur esse prae nimia lucis claritate super ipsum Christum.

Circa tertium modum adverte quod aliquando viri spirituales cum summa contemplatione dicunt se videre Christum et audire loquentem, sicut de beata Catherina legitur. Hujusmodi sunt admonendi ne existiment realem praesentiam Christi adesse nisi in sacramento et in caelis. Non enim decet ut Christus descendat per motum sui corporis. Sed tales visiones sunt imaginariae, quae possunt fieri virtute ministerio angelorum, aliquando etiam potestate Satanae, qui se transfigurat in angelum lucis, Deo permittente, ad exercitium justorum vel ad supplicium curiosorum. De hoc vide divum Thomam 2. 2, q. 171, de prophetia.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum convenienter Spiritus Sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbae descendisse

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum illa columba in qua Spiritus Sanctus apparuit fuerit verum animal

Conclusio est affirmativa.

In his duobus articulis docet divus Thomas primo, quod Spiritus Sanctus non assumpsit speciem columbae, sicut Verbum

assumpsit humanitatem; secundo quod illa species fuit visa oculis corporeis; tertio, quod illa columba fuit verum animal factum divina virtute. Primum est fides, secundum est communis sententia sanctorum et necessaria, tertium est sententia Augustini. Oppositum tamen habuit divus Thomas in 1, d. 16, quam sententiam sequitur Cajetanus hic. Et ratio divi Augustini non cogit ut dicamus fuisse verum animal, scilicet quia alias Spiritus Sanctus nos falleret. Ista ratio non convincit. Nam sicut caeli dicuntur fuisse aperti, et tamen est catholica explicatio quod sunt aperti secundum apparentiam exteriorem, non secundum rei veritatem, similiter possumus dicere de ipsa columba, quod fuit secundum apparentiam, non tamen verum animal. Et sicut Spiritus Sanctus apparuit apostolis in linguis igneis, sed tamen nec erant verae linguae neque verus ignis, sed specie tantum et apparentia, neque de hoc quis dubitat, similiter possumus dicere de columba. Cui sententiae favet modus loquendi evangelii, contra sententiam Augustini; ait enim, *sicut columba.* Nihilominus divus Thomas maluit sequi sententiam divi Augustini quam propriam sententiam cum ratione meliori, propter auctoritatem divi Augustini.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum convenienter Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis

Conclusio est affirmativa.

Conclusio divi Thomae non ita intelligendum est ut credamus quod Pater per propriam naturam vel per naturam assumptam loqueretur corporaliter, sed quod per auctoritatem et potestatem suam fecit sonare vocem illam in aere.

Sed dubitatur an se solo Deus ipse, absque ministerio angelorum, formaverit tum speciem columbae, tum speciem corporalem in aere. Respondetur quod lex communis est ut per angelorum ministerio ista miracula fiant. Sed propter auctoritatem Christi Domini et dignitatem et testimonium illud, credendum est quod Deus se solo operatus [est] illa. Et probatur ex illo quod loquitur Petrus: *Nos audivimus vocem de caelo allatam; a magnifica gloria.* Non dixit, ministerio angelorum. Similiter credendum est de hac voce.

QUAESTIO QUADRAGESIMA

De modo conversationis Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus debuerit inter homines conversari, an solitariam agere vitam

Conclusio est affirmativa.

Dominus Cajetanus notat quod, si quis quaerat quid fecerit Christus ante baptismum in sua conversatione, respondet quod exercuit artem fabrinam cum sancto Joseph. Vide rationes quas affert dominus Cajetanus.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christum decuerit austeram vitam ducere in hoc mundo

Conclusio est negativa.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam ducere

Conclusio est affirmativa. Vide rationes quas adducit divus Thomas.

Poterat hic disputari an Christus Dominus fuerit rex Israel vel totius orbis. De qua quaestione vide magistrum Soto lib. 4 *De justitia et jure,* q. 4. Sed praecipue vide divum Thomam in

opusculo *De regimine principum,* lib. 3, cap. 13 et 14, ubi docet quod Christus quatenus erat suppositum divinum erat dominus totius orbis; sed quatenus habebat illam humanitatem, non conveniebat ei dominium temporale neque ex parte matris neque ex commissione Patris, nisi quatenus ad spirituale regnum attinebat, in quo *constitutus est rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus* (Psalm. 2, 6). Et qui volunt oppositum colligere ex doctrina divi Thomae, non illam intelligunt.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus fuerit conversatus secundum legem

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem. Patet ex illo Gal. (1, 4): *Misit Deus Filium suum factum... sub lege,* et Mat. 5 (v. 17): *Nolite putare quoniam veni solvere legem.* Nihilominus si quis diceret quod Christus Dominus tamquam supremus legislator dispensavit in lege, v. gr., quando dixit paralytico: *Tolle grabatum,* in die sabbati, contra cujus observatiam erat lex, nihil assereret contra fidem. Sed tamen divus Thomas dicit quod illud opus non erat prohibitum in lege; sicut et quod sacerdotibus licitum erat portare vasa in die sabbati, quia erat ad cultum Dei, ita similiter, quia illa portatio grabati erat in laudem Dei, non erat prohibitum in lege.

QUAESTIO QUADRAGESIMAPRIMA

De tentatione Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christo tentari conveniens fuerit

Conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio, ad primum: **Daemon non certo sciebat quod Christus erat Filius Dei, et ideo voluit tentare.**

Tertia conclusio, ad secundum: **Quod cum dicitur Christus assumptus, non est intelligendum quasi ex necessitate raptus.**

Quarta conclusio, ad tertium: **Quod Christus non fuit tentatus a carne, quia haec tentatio non fit sine peccato.**

Nota circa primam rationem divi Thomae quod illa differt a tertia quia Christus Dominus, saltim meritorie, nos adjuvat per suam tentationem. In eo enim quod tentatus est, potens est hos qui tentantur auxiliari; et quemadmodum jejunio suo non solum dedit exemplum jejunandi, sed etiam virtutem dedit ad jejunandum et meritum tribuit, ita similiter sua tentatione. Et quamvis quolibet opere Christus Dominus omnia nobis mereatur et conferat, tamen est quaedam correspondentia similitudinis inter quaedam opera Christi et opera quaedam nostra propter solatium nostrum, juxta illud Heb. (4, 15): *Non habemus pontificem qui non possit compati in infirmitatibus; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.*

Circa solutionem ad primum nota quod divus Thomas poterat respondere ad illud Lucae, quod esset intelligendum: post facta miracula ab ipso Christo, poterant cognoscere esse Christum. Sed etiam antequam fierent miracula ab ipso, potuerunt habere dae-

mones magnas conjecturas quod ipse erat Christus, v. gr., ex illo cantu angelorum in nocte nativitatis et ex illo testimonio quod dedit Deus in baptismo et ex aliis multis. Ideo potest extendi locus ille antequam faceret miracula. Et ita respondet divus Thomas.

Circa solutionem ad secundum nota quod non decebat dignitatem Christi ut raperetur a daemone per aerem invitus. Sed tamen dupliciter potest explicari quod assumpsit eum diabolus. Uno modo, ut assumpsit tantum valeat sicut duxit, quemadmodum Christus assumpsit Petrum et Jacobum et Joannem et duxit eos in montem etc. Secundo modo potest explicari quod Christus Dominus voluntariae se tradiderit portandum ab ipso daemone. Neque est aliqua indecentia in hoc, quia Christus Dominus tradidit se membris Satanae flagellandum et crucifigendum, ut dicit divus Gregorius super illum locum (1). Quin potius hoc erat signum magnae potestatis Christi, qui poterat uti daemone tamquam equo alato.

Circa solutionem ad tertium nota quod illa ratio divi Thomae de concupiscentia, quod intelligenda est de concupiscentia et delectatione contraria spiritui et rationi. Et tamen de hac non semper est verum quod semper est peccatum talis delectatio et concupiscentia; potest enim esse motus primo primus. Sed quia est fomes peccati et ad peccatum allicit animum, dicitur peccatum. Et quia in Christo non fuit fomes peccati, ideo nec fuit tentatio carnis. Ceterum Christus Dominus aliquas delectationes habuit sensibiles, gubernatas tamen recta ratione, v. gr., habuit gustum delectabilem etc.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus debuerit tentari in deserto

Conclusio est affirmativa.

Nota in solutione ad secundum contra eos qui volunt deterreri illos qui volunt proficere in vita spirituali, dicentes quod est vita periculosa et lubrica valde, et quod est securius procedere in via

(1) S. Gregorius Magnus, *Homil. in Evangelia*, homil. 16, n. 1. ML, 76, 1135.

plana, cum tamen essent adhortandi quod *fidelis est Deus, qui non patietur vos tentari super id quod potestis* (I Cor. 10, 13).

Circa solutionem ad tertium nota certum esse ex evangelista Marco quod Christus erat in deserto et *tentabatur a Satana* (cap. 1, 13). Quare, si secunda expositio divi Thomae intelligat quod omnes tentationes factae sunt in Hierusalem, esset error.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum tentatio Christi debuerit esse post jejunium

Conclusio est affirmativa.

Dubitatur an triplex tentatio Christi quae narrantur ab evangelistis fuerint eodem die et eodem ordine quo narrantur a Matthaeo. Respondetur quod eodem die factae sunt, nam alias Deus jejunasset plus quam quadraginta dies, nam expresse dicit evangelista: *postquam jejunavit quadraginta dies, tunc accesit tentator.* Item etiam eodem ordine quo a divo Matthaeo narrantur contigerunt hujusmodi tentationes, quamvis divus Augustinus lib. 2 *De consensu evangelistarum,* cap. 16 dixerit incertum esse ordinem harum tentationum. Cajetano vero videtur apertum esse ex divo Matthaeo quod primo fuit tentatio lapidum, secundo in pinaculo, tertio in illo monte excelso, quia illa particula *iterum assumpsit* significat secundo et consequentiam quamdam unius post alterum. Sed tamen haec ratio Cajetani non placet. Nam quamvis secundum rigorem particula illa accipiatur pro secunda vice, sed tamen evangelista non loquitur in isto rigore, nam etiam pro tertia vice dicit etiam *iterum;* quod autem magis convincit quod ultima tentatio fuerit in monte, quia statim ejecit eum Dominus: *Vade post me Satana,* quia erat major tentatio.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum fuerit conveniens tentationis modus et ordo

Conclusio est affirmativa.

QUAESTIO QUADRAGESIMASECUNDA

De doctrina Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus non solum judaeis sed etiam gentibus debuerit praedicare

Conclusio est affirmativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus debuerit judaeis sine eorum offensione praedicare

Conclusio est quod Christus Dominus convenienter docebat veritatem et arguebat vitia pharisaeorum, non obstante illorum scandalo.

Nota pro praedicatoribus, qui sunt proni ad reprehendenda vitia majorum et praelatorum. Errant imprudenter vel aviditate placendi populum, vel causa vindicandi suas injurias. Pro qua re videte consilium domini Cajetani super istum art.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus omnia publice docere debuerit

Conclusio est affirmativa.

Hic habetur optima explicatio illius Joannis 18 (v. 20): *Ego palam locutus sum mundo, ...et in occulto locutus sum nihil.* Et tamen aliqua legimus Christum Dominum dixisse discipulis suis, quod intelligendum est secundum explicationem divi Thomae.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere

Conclusio est negativa.

De istis omnibus quaestionibus et mysteriis vide rationes quas divus Thomas affert pro istis mysteriis; nihil enim est dignum annotatione, praeter ea quae divus Thomas dicit. Et etiam in sequentibus quaestionibus lege divum Thomam attente et ea quae dominus Cajetanus dicit, sunt enim valde necessaria ad praedicandum de istis mysteriis.

CURSUS ANNORUM ACADEMICORUM 1589-1591 IN UNIVERSITATE SALMANTINA

(QQ. 1-19)

IN PROLOGUM DIVI THOMAE

1. — Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus... Prologus hic duo continet. Nam primo divus Thomas rationem reddit ordinis et convenientiae tractatus hujus tertiae Partis cum secunda parte, videlicet cum prima secundae et secunda secundae, ponitque unicam conclusionem: "Necesse est ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso Salvatore ac beneficiis ejus... nostra consideratio subsequatur." Ratio hujus conclusionis assignatur, quia Salvator noster etc.

Pro hujus majori intelligentia recolendum est quod legimus Isaiae 55 (v. 4). Sermonem faciens de Christo Domino, inquit Pater aeternus: *Ecce testem populis dedi eum, ducem ae praeceptorem gentibus.* Item quod ipse Salvator dicit Joan. 14 (v. 6) : *Ego sum via, veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me.* Ex quibus testimoniis dignissima Salvatoris officia et epitheta colligimus. Est enim primo testis oculatus non solum inquantum Deus, sed etiam inquantum homo, ipsius finis ultimi et vitae aeternae, venitque ut testimonium perhiberet veritati. Est etiam dux ut ejus exemplum sequamur; est et praeceptor cui obedire tenemur. Verum haec omnia frustra offerrentur miseris et mortuis peccato, nisi esset virtus in illo salutifera et vivificativa mortuorum per gratiam et effectiva perfectae salutis. Hoc enim Salvatoris nostri potissimum officium est, ut salvum faciat populum suum a peccatis eorum. Et propterea ipse dicitur esse vitam non solum ad quam perveniemus, sed etiam quia nos vivificat in hoc saeculo. Nam ipse dicit: *Qui manducat me ipse vivet propter me* (Joan. 6, 57).

Habemus igitur intentum cum divus Thomas [dicit] necessarium esse ad consummationem totius theologici negotii de ipso Salvatore et beneficiis considerare. Cum enim sacra theologia ex principiis fidei revelatae oriatur in hac vita, oportet ut ea consideret quae ad finem fidei nostrae necessarium est. Est autem finis fidei nostrae salus animarum nostrarum, juxta illud I Petri 1 (v. 9) : *Reportantes finem fidei vestrae, salutem animarum vestrarum*. Haud dubium, inquam, quin etiam et corporum, quando *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae* (Phil. 3, 21) ; tunc enim perfecta erit salus animae inquantum anima est, quando animabit corpus gloriosum. Haec de priori parte prologi.

2. — In altera vero parte dividit divus Thomas omnia quae in hac Tertia parte excrutari intendebat, dividitque in tria membra. Primo quidem agendum est de ipso Salvatore; secundo de sacramentis, quae sunt medicinae quibus salutem consequimur; tertio de fine immortalis vitae, qualis futurus est. Sed horum trium, primum dumtaxat perfecit divus Thomas quaestionibus 59; secundum vero magna ex parte absolvit a q. 60 usque in finem, ubi tractatum de poenitentia imperfectum morte praeventus reliquit. Jam denique prima consideratio de Salvatore in duas partes dividitur: altera est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; altera erit de his quae Salvator egit et passus est.

Pro majori vero intelligentia praedictae divisionis videantur quae nos diximus in nostris *Commentariis Primae partis* super prologum de divisione totius sacrae theologiae. Habemus itaque subjectum praesentis considerationis esse mysterium Verbi incarnati.

3. — **Dubitatur** ergo primo circa prologum: **an hoc mysterium incarnationis sit maximum omnium quae sub theologica disputatione continentur et considerantur.**

Arguitur *primo pro parte affirmativa*. Illud est maximum mysterium quod maxime excedit naturalem cognitionem intellectus creati. Sed tale est mysterium incarnationis. Ergo. Major patet ex etymologia et diffinitione mysterii, est enim sacrum abs-

conditum. Minor vero probatur inductive comparando singula subjecta aliarum partium theologiae cum presenti subjecto, excepto Trinitatis mysterio, de quo statim fiet comparatio. Quod enim in Prima parte de Deo et unitate ejus et attributis ejus agitur, totum hoc naturali ratione demonstratur, v. gr. quod sit Deus, quod sit unus, quod purus sit actus, quod immutabilis et aeternus etc. Quod autem creaturae processerint ab ipso Deo etiam ratio naturalis convincit. Quod autem in tempore vel ab aeterno, quamvis ratio naturalis non determinet, tamen quod sit possibile mundum incoepisse optime demonstrat, cum Deus sit agens liberum respectu aliorum a se, ut late divus Thomas demonstrat lib. 1 *Contra gentes*, cap. 81. At vero Deum fieri hominem non potest naturali ratione demonstrari possibile esse. Ergo magis occultum est. Et denique reliqua quae in tota Secunda parte considerantur de fine humanae vitae et virtutibus, manifestum est quod omnia naturali ratione cognoscibilia sunt, praeter gratiam et virtutes theologicas et visionem Dei, quae omnia, quamvis ita humanus discursus non attingat, tamen facilius convincitur intellectus quod possit Deus haec facere quam quod ipse possit fieri homo.

4. — Arguitur *secundo* comparando mysterium incarnationis cum mysterio Trinitatis. Mysterium incarnationis includit Verbum divinum, quod est tantae dignitatis quanta tota est Trinitas. Ergo ex dignitate Verbi consideratio de Trinitate non excedit considerationem incarnationis.

5. — Arguitur *tertio*. Imago Trinitatis quamvis imperfecte est naturaliter in homine, juxta illud Genesis 1 (v. 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Vestigium etiam Trinitatis est in aliis creaturis, ut dicit divus Thomas ex doctrina Augustini Prima parte, q. 93, a. 5 et 6. At vero quod duae naturae tam distantes sint in una persona divina, neque habet imaginem neque vestigium in creaturis. Ergo hoc mysterium magis excedit capacitatem nostram et angelorum quam Trinitatis mysterium.

6. — Arguitur *quarto*. Supposita fide catholica utriusque mysterii, facilius explicant et suadent theologi quomodo Deus sit unus in essentia et trinus in personis, quam quomodo sit verus homo. Ergo hoc excedit magis nostram capacitatem. Probatur

antecedens ex his quae docent theologi in materia de Trinitate de processione Verbi per intellectum nostrum, quo exemplo suaderi potest processio Verbi divini in Deo absque aliqua imperfectione. Et omnia quae in mysterio Trinitatis dicuntur sunt digna Deo. At vero quod Deus exinanierit semetipsum formam servi accipiens, statim prima fronte horror est humano intellectu. Unde praedicatio evangelii quod Deus erat homo stultitia dicebatur a gentibus.

Et *confirmatur*. Quoniam Trinitatis mysterium ex proprietate intellectus et voluntatis suadetur a theologis. At vero mysterium incarnationis rationibus sumptis ab extrinseco suadetur, scilicet ex antiquissimis historiis et prophetiis, ex miraculis et portentis quae Deus patravit ut hoc mysterium suaviter crederetur. Ergo semper manet difficilius hoc mysterium ad intelligendum ex natura sua quam mysterium Trinitatis.

7. — *Denique* arguitur. Impossibile est et contradictionem implicat, secundum communem opinionem, quod intellectus illustratus lumine gloriae videat divinam essentiam et non distinctionem personarum. At vero non est intrinsece necessarium quod qui videt Trinitatem videat unionem quae de facto est humanae naturae ad Verbum divinum. Ergo haec unio occultior est ex natura sua quam trium personarum in unitate essentiae.

8. — Pro decissione hujus difficultatis notandum quod, cum mysterium idem sit quod secretum divinum vel sacrum, magnitudo mysteriorum fidei nostrae ex duplici capite considerari potest. Uno modo ex profunditate rei occultae; altero modo ex parte ipsius occultationis.

Sit **prima conclusio**: *Si priori modo loquamur de mysteriis fidei, nullum est tam magnum sicut Trinitatis mysterium, nisi forte quatenus ipsum includat*. Probatur, quia hoc mysterium est divina essentia prout occultatur omni naturali cognitioni, videlicet prout naturaliter est tres personae aequales, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

Et *confirmatur*. Quia in visione hujus mysterii consistit nostra beatitudo, immo et beatitudo ipsius Dei. Item mysterium Trinitatis non est factum, sed est aeternum; alia vero facta sunt in tempore, quamvis fuerint in mente divina ab aeterno. Denique

omnia alia mysteria facta sunt propter illud, ut perveniamus ad visionem illius. Ergo illud est omnium excellentissimum; siquidem est finis omnium mysteriorum.

Secunda conclusio: *Si mysterium Verbi incarnati consideretur ex parte dignitatis personae Verbi assumentis carnem, aequale est in dignitate cum mysterio Trinitatis.* Hanc probat secundum argumentum quod feci. Confirmatur. Quia mysterium incarnationis includit personam realiter distinctam ab aliis, sed aequalem cum illis, ad quam trahitur unio humanitatis. Ergo in hoc mysterio latet Trinitatis mysterium, immo in mysterio incarnationis intelligimus quanta sit realis personarum distinctio, cum una sola persona assumat humanitatem et fiat homo, cum tamen sit idem Deus cum aliis personis.

Tertia conclusio: *Si de mysteriis fidei loquamur prout includunt occultationem et excessum supra captum intellectus creati, majus mysterium videtur nobis quam mysterium Trinitatis, ac proinde quam omnia alia quae credimus.* Hanc judicio nostro probant argumenta facta a principio. Confirmatur ex eo quod inquit Apostolus I ad Tim. 3 cap. (v. 16) : *Manifeste magnum est pietatis sacramentum,* id est mysterium, *quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est mundo, assumptum est in gloria.* De cujus expositione vide divum Thomam super illum locum ibidem et *Glossam ordinariam* et *interlinearem.* Confirmatur ex illo ad Hebr. 2 cap. (v. 4), ubi agens Apostolus de hoc mysterio inquit: *Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus Sancti distributionibus;* ubi narrat Apostolus quanta visibiliter mirabilia fecit Deus ut Salvator noster crederetur Deus homo, quod est mysterium occultissimum et difficillimum ad credendum. Super quem locum divus Thomas lectione tertia prope finem explicat quid sit portentum, et dicit quod est quasi procul tensum, hoc est elongatum a nostra cognitione; et dicit quod maximum portentum est quod Deus fieret homo et cor humanum hoc crederet. Et sic explicat illud Isaiae 8 (v. 18) : *Ecce ego et pueri mei quos dedit mihi Deus in signum et portentum.* Quod quidem de Christo et fidelibus maxime et viris apostolicis ad litteram verificatur. Fuit enim maximum portentum quod isti facerent ut crederent alii et ipsi crederent Verbum divinum incarnatum. Denique

omnia quae ab initio mundi mirabiliter facta sunt et patrata, horsum destinata sunt a Deo, ut hoc mysterium cum suavitate crederetur in mundo. Ergo secundum se maxime alienum est ab humano intellectu.

9. — **Dubitatur secundo** circa prologum, **qualis sit consideratio theologica circa hoc mysterium.**

Et ratio dubitandi est *primo*, quia hoc mysterium est aliquid singulare, scilicet Christus; et de singularibus non est scientia: ergo non procedimus scientifice.

10. — *Secundo,* in Christo Domino sunt duae naturae valde distinctae, scilicet divina et humana. Ergo de illo non potest esse scientia, quia scientia debet esse unius objecti.

Confirmatur. Quia de Christo Domino inquantum est homo non possunt fieri aliae demonstrationes quam de Petro qui est univoce homo cum Christo. Si autem Christus consideretur ut Deus et Filius Dei, jam in Prima parte theologia scientifice processit in consideratione hujus objecti. Ergo in hac materia de incarnatione non possumus specialem et scientificam considerationem exercere, sed sufficiet nobis credere hoc mysterium et gratias agere.

11. — Arguitur *tertio* et confirmatur ex divo Basilio in sermone *De humana Christi generatione,* ubi ait: "O absurdam et pravam ingratitudinem. Magi adoratum veniunt, et christiani curiosius quaerunt quomodo in carne Deus sit, et quali carne, et an assumptus homo perfectus sit an imperfectus. Taceant curiosi et in Ecclesia Dei supervacanea vestigare desistant. Laudentur quae nobis concredita sunt, ac de quibus ratio non redditur, neque vestigentur" (1). Ergo tantum abest ut sit pium officium theologi praedictas quaestiones discutere, quod potius divus Basilius sic disputantes vehementer reprehendat.

12. — Ad hoc dubium respondetur breviter. Dicimus *primo* quod in hac materia incarnationis pertractanda piissimum officium theologi est, praesupposita fide hujus mysterii, explicare illud et docere quomodo de illo digne loquendum sit juxta doctrinam sanctorum Patrum et Conciliorum, ad hunc finem ut mysterium effi-

(1) Invenitur inter homilias s. Basilio falso adscriptas. MG, 31, 1474.

ciatur suavius credibile. *Deinde* respondere intendit theologus haereticorum et aliorum infidelium calumniis quibus hoc mysterium impugnare intendunt. Ac *denique* ex ipsomet mysterio per fidem credito, demonstrat theologus aliquas proprietates quae consequuntur unionem hypostaticam humanae naturae cum divina. Et ista consideratio scientifica est et vere theologica, ut late ostendimus in principio Primae partis. Totum autem praedictum officium non est contra illud Ecclesiastici 3 cap. (v. 22) : *Altiora te ne quaesieris,* et Proverbiorum 25 (v. 28) : *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria.* Non enim hoc intendimus supra praescriptum Dei, nostris quaestionibus transcendere, sed potius ut per Spiritum ejus qui datus est nobis, sciamus quae a Deo donata sunt nobis; elucidamus fidem et contraria repellimus et parvulos Ecclesiae nutrimus in fide.

13. — Ad *primum* argumentum *respondetur primo* quod de singularibus dicitur non esse scientia quatenus materialia sunt. Nihilominus de Deo maxime potest esse scientia, cum tamen sit unicus et singularissimus Deus; sic etiam de Christo poterit esse scientia quatenus Verbum divinum caro factum est. Respondetur *secundo* et melius, quod demonstrationes quae fiunt in hac materia incarnationis procedunt secundum quamdam rationem communem et ostendunt proprietates quae consequuntur communem rationem incarnationis, sive Verbum assumeret istam humanitatem sive aliam, sive Pater assumeret humanitatem sive Spiritus Sanctus; et quemadmodum etiam de Petro est scientia secundum rationem communem hominis et eadem scientia quae est de Paulo et de Joanne.

14. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod, quamvis naturae sint valde distinctae in Christo Domino, tamen ipse non est unum per accidens, eo quod ille habet unum esse personale communicatum humanae naturae. De qua re in sequentibus plura dicenda erunt.

Ad *confirmationem* respondetur quod quae demonstrantur de Christo Domino, considerantur non praecise ut dicuntur de puro homine neque de puro Deo, sed ut conveniunt homini Deo. Et ex hac parte efficiuntur demonstrationes theologicae de illis proprietatibus. Quae cum demonstrantur de aliis hominibus, pertinere poterunt ad physicam vel metaphysicam; cum autem demonstran-

tur de Christo vel de Filio Dei, sunt theologicae demonstrationes. De qua re diximus Prima parte q. 1.

15. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod divus Basilius invehitur in illos qui proprio ingenio freti curiosius inquirunt proprietates hujus mysterii, immo etiam ea quae non oportebant disputari. Ceterum theologi scholastici imittantur pie sanctos Patres, qui de hoc mysterio et proprietatibus ejus speciales et longos tractatus ediderunt, ut in discursu nostrae considerationis patebit.

QUAESTIO PRIMA

De convenientia incarnationis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit conveniens Deum incarnari

1. — Conclusio est affirmativa. Ratio in summa est quia quidquid pertinet ad rationem boni conveniens est Deo; sed ad rationem boni pertinet ut se aliis communicet: ergo ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se communicet, quod fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjunxit, ut una persona ex tribus fiat, scilicet Verbo, anima, carne.

2. — Ante omnia de nomine *incarnationis* notandum est quod, quamvis non reperiatur apud Ciceronem et latinae linguae scriptores, tamen juxta ipsius Ciceronis documentum libro 1 *Academicarum quaestionum* (cap. 7) et lib. 3 *De finibus,* "novarum rerum nova facienda sunt nomina" (1). Unde viri eloquentissimi christiani et doctissimi praedictis dictionibus usi sunt, scilicet *incarnari* et *incarnatio,* ad explicandam hujus mysterii proprietatem. Ita divus Hieronymus in illud 1 cap. Marci, *Non sum dignus corrigiam calceamenti ejus solvere;* divus Ambrosius lib. 3 *De Spiritu Sancto,* cap. 11, et in opusculo *De incarnationis dominicae sacramento.* Divus Augustinus lib. 10 *De civitate Dei,* cap. 24 inquit: "Porphyrius noluit investigare Dominum Jesum Christum esse principium cujus incarnatione purgamur" (2). Ciprianus lib. 2 *Adversus judaeos,* cap. 2. Lactantius Firmianus lib. 4 *Divinarum insti-*

(1) Cicero, *Secund. Academ.* VII. Didot, 9, 430.
(2) S. August., *De civitate Dei,* lib. 10, cap. 24. ML, 41, 301.

tutionum, cap. 11 ostendit quae fuerit causa incarnationis dominicae. Et ipsa Ecclesia in *Symbolo* inquit, "et incarnatus est de Spiritu Sancto". "Non igitur timeamus ferulas grammaticorum, ut inquit Augustinus *Tractatu* 2 super illud Joannis 1, *Qui non ex sanguinibus,* dummodo ad veritatem solidam noscendam perveniamus." Et lib. 3 *De doctrina christiana,* cap. 3 ait: "Mallem dici cum barbarismo, non est absconditum ossum meum a te, quam os meum, ut sit minus apertum, quia magis latinum" (1).

Quod *si quis objiciat,* quod incarnatio diminute significat unionem naturae humanae ad Verbum divinum, eo quod humanitas no solum carnem, sed etiam animam includit: ergo proprius diceretur *inhumanatio,* sicut quidam graeci appellaverunt, et Damascenus lib. 3, cap. 2, et concilium Ephesinum in epistola ad Nestorium. *Respondetur* quod Ecclesia jam olim usa est illa voce *incarnationis,* saltim a tempore concilii Nicaeni, propterea quod divus Joannes dixerat, *Verbum caro factum est,* ubi nomine carnis totam humanitatem significare voluit, attribuendo supposito nomen partis, sicut Genes. cap. 6 (v. 3) dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est.* Ratio autem quare in hoc mysterio fiat carnis expressa mentio ea est, ut indicaretur nobis in quod videbatur difficilius et magis a Deo alienum. Ex quo fit etiam ut divinus amor magis declararetur, qui non est dedignatus corrumptibilem carnem assumere. Et visus est divus Joannes contraponere "Verbum caro factum est" contra illam maledictionem, "Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est"; ita ut jam possimus dicere quod permanebit spiritus Domini in homine in aeternum, quia Verbum caro factum est.

Verum est tamen quod Ecclesia in Symbolo nicaeno, postquam dixit, *et incarnatus est,* replicat postea, *et homo factus est,* ut occasionem errandi auferat ignorantibus, dum explicat modum incarnationis per hoc quod homo factus est.

Advertendum est *secundo* quibus in locis doctores de hoc mysterio disputant. Et quidem scholastici a principio tertii libri *Sententiarum* disputant de hoc mysterio; sancti patres in tractatibus quorum tituli *De incarnatione* sunt vel similes. In conciliis

(1) S. August., *Tract. in Joan. Ev.*, tract. 2. ML. 35, 1395. Id., *De doctr. christ.*, l. 3, c. 3. ML. 34, 68.

autem antiquis plurima sunt diffinita de hoc mysterio, ut in concilio Ephesino primo et in Chalcedonensi et in Carthaginensi quarto et Toletano primo et quarto et sexto et undecimo.

3. — Dubitatur jam primo loco: an disputatio de possibilitate incarnationis debuit praecedere disputationem de convenientia.

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Quia omnes scholastici et ipse divus Thomas in principio libri tertii Sententiarum statim inquirit, utrum Deum incarnari sit possibile.

4. — *Secundo* quia in illis quae omnino superant captum humanae mentis, statim ante omnia sese offert an sint possibilia. Unde et Nicodemus, Joannis 3 (v. 4) respondit: *Quomodo potest homo nasci denuo, cum senex sit?* Et iterum: *Quomodo possunt haec fieri?* Et etiam beata Virgo: *Quomodo potest fieri istud quoniam* etc. (Luc. 1, 34).

5. — *Tertio* arguitur quia quaestio an sit conveniens Deum incarnari praesupponit esse possibile; esse autem possibile non est per se notum, sed maxime difficile, ut diximus: ergo oportebat prius inquirere et explicare possibilitatem quam convenientiam incarnationis.

6. — Cajetanus hoc loco respondet quod *duplici ratione* praetermisit divus Thomas quaestionem de possibilitate. *Prima* est quia scientia praesupponit suum objectum, ut patet 1 *Posteriorum.* Et quia subjectum hujus libri est Deus incarnatus, praesupponit Deum incarnatum, quod fide tenemus, et quaerit de convenientia. *Altera* ratio est quia divus Thomas tractando de convenientia incarnationis ex ipsis naturis extremorum, scilicet Dei et humanae naturae, non omnino praetermittit quaestionem de possibilitate.

Et profecto utraque responsio sufficiens est; sed tamen qui omnia impugnant, ajunt *neutram rationem aliquid valere.* Nam *prior* ratio verum habet quando objectum est per se notum vel alias demonstratum. Nunc autem hoc mysterium non est per se notum neque alias demonstratum, quamvis sit per se creditum. Ergo oportebat prius explicare quomodo sit possibile.

Rursus *altera* ratio falsum assumit, quia cum divus Thomas probat hoc mysterium esse conveniens ex parte bonitatis Dei, non concludit esse possibile, quin potius supponit ita esse.

Nihilominus *dicimus neutram impugnationem quidquam valere. Prior* quidem, quia pari ratione probaret quod in materia de mysterio Trinitatis oportebat primo inquirere utrum Deum esse trinum et unum sit possibile. Quod *si objicias:* contra, quia in principio Primae partis statim inquirit divus Thomas an Deus sit, quia non erat per se notum. *Respondetur* quod mens divi Thomae in illo loco non fuit inquirere de Deo ut est objectum formale theologiae an sit. Hic enim consideratur ut auctor gratiae et gloriae, et hoc pacto non est cognoscibilis naturali lumine. Constat autem quod divus Thomas eo loco tantum attulit rationes naturales quibus a posteriori demonstratur quod Deus est; quod quidem officium potius fuit theologiae imperantis, quam seipsam formaliter exercentis. Oportebat enim quod sicut gratia praesupponit naturam et eam perficit, ita cognitio Dei prout est supernaturale objectum praesupponeret illud ad quod ratio naturalis potest se extendere in cognitione Dei. Ceterum in praesenti mysterio omnis naturalis ratio deficit in probatione possibilitatis ejus.

Unde ponimus **conclusionem:** quod *superflue quaerit theologus ut theologus est utrum Deum incarnari sit possibile.* Cujus ratio est quia, si processus est theologicus, praesupponitur articulus fidei quod Verbum caro factum est. Si autem sit processus philosophicus, ab imperante theologia nulla invenitur ratio possibilitatis; sed ut plurimum theologus solvit argumenta quae fiunt contra possibilitatem hujus mysterii, id quod divus Thomas praestat per totum discursum totius materiae hujus. Et quamvis verum sit quod principia scientiae sint primo proponenda et explicanda quando opus fuerit, tamen jam divus Thomas id praestitit in Secunda secundae, ubi de fide et articulis ejus disseruit.

Ceterum *secunda* Cajetani impugnatio calumniosa est, quoniam Cajetanus non inquit quod dubitatio de possibilitate hujus mysterii omnino dissolvitur in hoc articulo, sed inquit quod non omnino indiscussa relinquitur. Idque patet in solutionibus argumentorum divi Thomae, ubi ostendit quomodo non repugnat unio humanitatis ad Verbum ex propriis ipsius naturae divinae et humanae.

7. — Ad argumenta vero in oppositum respondetur. Ad *primum,* quod divus Thomas in tertio *Sententiarum* agebat officium commentatoris, et idcirco sequutus fuit communem commentatorum ordinem. At vero in hac *Summa theologica* ipse est auctor or-

dinis doctrinae, et ideo supponit ut articulum fidei Deum esse incarnatum, et inquirit de convenientia incarnationis.

8. — Ad *secundum* respondetur quod in hac scientia theologiae, per fidem infusam, quietatur maxime intellectus circa illas quaestiones quae superant intellectum nostrum de possibilitate eorum. Nihilominus ipse Deus, qui omnia suaviter disponit, fecit testimonia sua credibilia nimis per miracula et alias rationes, de quibus late diximus in Secunda secundae, q. 1, a. 4, dubio 4; immo et ipse Deus colitur in eo quod theologi diligenter explicent articulos fidei et contraria argumenta dissolvant.

9. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod quaestio de convenientia incarnationis verum est quod praesupponit Deum esse incarnatum, ac multo magis esse possibile. Utrumque autem fide tenetur. Rationes autem quae possunt adduci ut aliquo modo fiat persuasibile mysterium incarnationis, fere omnes sunt articuli fidei. Si quae autem ratio particularis mysterii incarnationis est, ea est quam divus Thomas ponit in hoc articulo.

10. — Dubitatur secundo: an de facto ratione naturali ostendatur incarnationis mysterium esse possibile, et hoc ut demus tempori locum.

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Constat ratione naturali Deum esse omnipotentem: ergo eodem lumine constat quod potest facere quidquid non implicat contradictionem. Sed ratione naturali non ostenditur implicare contradictionem hoc mysterium. Ergo naturaliter potest cognosci hoc mysterium esse possibile.

Confirmatur ex illo Lucae 1 (v. 37): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* quod omnes theologi explicant de eo quod non implicat contradictionem.

11. — Arguitur *secundo.* Constat naturali ratione quod substantia communicat suum esse accidenti. Ergo consequenter eodem lumine cognoscetur possibile quod summa et infinita substantia qualis est Deus poterit communicare suum esse creaturae.

12. — Arguitur *tertio.* Anima rationalis communicat suam existentiam materiae: ergo Deus, qui est purissimus spiritus, poterit communicare suam existentiam essentiae creatae alicui.

13. — Arguitur *quarto.* Quia quamvis sit articulus fidei quod mundus sit creatus initio temporis, tamen ratione naturali de-

monstrari potest esse possibile mundum incoepisse cum tempore. Ergo a simili possumus dicere quod quamvis sit articulus fidei quod Deus sit incarnatus, tamen quod hoc sit possibile non repugnabit demonstrari naturali ratione.

14. — Arguitur *quinto* ratione divi Thomae in hoc articulo. quae videtur procedere naturali ratione ex conditione cujuslibet boni. Unicuique enim rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae. Sed ad rationem boni pertinet ut se aliis communicet. Ergo ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Hoc autem non fit nisi per hoc quod Deus communicet suum proprium esse alicui substantiae creatae. Ergo ista unio incarnationis ex propriis naturae divinae ostenditur esse possibilis.

15. — Pro decisione hujus difficultatis sit **prima conclusio**: *Non potest ex lumine naturali absque ulla prorsus revelatione divina demonstrari Deum fieri hominem esse possibile.* Probatur, quia lumen naturale non amplius sese extendit quam ad ea quae ex naturis rerum cognitis reputantur et cognoscuntur esse possibilia. Sed haec unio ineffabilis non potest colligi per bonam consequentiam esse possibilis cognita natura humana vel etiam angelica. Ergo non ostenditur ejus possibilitas. Probo minorem. Quia ex parte naturae humanae aut etiam angelicae constat nullam esse potentiam naturalem ad hanc unionem; at vero ex parte naturae divinae, quamvis revera habeat potestatem naturalem sibi ut possit facere illam unionem, tamen talis potestas non potest colligi esse in Deo per naturalem hominis discursum vel cognitionem angelicam. Probatur secundo minor. Quia cognitio naturalis hominis et angelorum non se extendit ad cognitionem Dei nisi ex cognitione creaturarum. Sed in creaturis nullum est vestigium, nulla perfectio intelligitur unde efficaciter possit colligi quod sit possibilis talis unio, sicut possumus colligere quod Deus sit sapiens ex cognitione sapientiae creaturarum. Ergo.

Confirmatur ex illo ad Rom. 1 (v. 20), *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas.* Sed nullus effectus naturaliter cognitus potest nos ducere ad cognoscendum quod Deus possit fieri homo vel angelus; immo vero prima fronte videtur impossibile quod Deus immortalis sit mortalis homo, quod sit crea-

tura cum sit creator, quod accipiat naturam aliquam creatam ex quo videtur consequi quod Deus sit mutabilis. Ergo conclusio vera.

Huic doctrinae consonant dicta sanctorum. Divus Augustinus epistola 2, quae est ad Volusianum, ait: "Hic si ratio quaeritur non est admirabile, si exemplum quaeritur non est singulare? Fateamur ergo Deum aliquid facere quod nos investigare non possumus" (1). Idipsum docet Chrysostomus homilia 4 in Matthaeum. Et divus Hieronymus super illud ad Ephes. 3, *Mihi autem sanctorum minimo,* ait: "quae natura sua erant abscondita homini, revelante Deo sunt manifesta". Et super Isaiam cap. 45 in illud, *Vere tu est Deus absconditus,* ait ita vocari "propter assumpti hominis sacramentum" (2). Quam etiam intelligentiam insinuat Eusebius libro 5 *De demonstratione evangelica,* cap. 4. Hoc ipsum docet Ambrosius I ad Cor. 2 ubi ait: "Abscondita est ergo Dei sapientia dum non in verbis, sed in virtute est; non humana ratione possibilis, sed Spiritus efficacia credibilis" (3).

Item de incarnationis mysterio aliqui sancti explicant illud Isaiae 53, *Generationem ejus quis enarrabit?;* ac si diceret, neque homo neque angelus. Ita sentit Leo sanctissimus in epistola 10 et 11 et passim in sermonibus *De nativitate Christi.* Praeterea etiam divus Chrysostomus in homilia de *De Joanne Baptista,* quae habetur tomo 3, inquit omnem creaturam hoc mysterium ignorare nisi reveletur illi. Hoc sentit Cyrillus lib. 3 in Joannem, cap. 6; et divus Dionysius *De divinis nominibus,* cap 2 [§ 9] ait mysterium hoc esse incognitum etiam primo angelorum. Damascenus lib. 3, cap. 1 ait hoc mysterium "solum novum esse sub sole", quod maxime infinitam Dei potestatem declarat. Omnes itaque sancti patres senserunt nulla ratione naturali posse demonstrari vel sufficienter persuaderi hoc mysterium esse possibile.

16. — Secunda conclusio: *Non potest ostendi ratione naturali hoc mysterium esse impossibile.* Probatur *primo,* quia ratio naturalis non ostendit aliquid esse impossibile nisi reducendo discursum ad contradictionem, scilicet ad hoc quod darentur duae contra-

---

(1) S. Augustinus, *Epist. 137,* cap. 2. ML, 33, 519.

(2) S. Hieronymus, *Comment. in epist. ad Ephes.,* lib. 2, cap. 3. ML, 26, 514. — Id., *Comment. in Isaiam,* lib. 13. ML, 24, 463.

(3) Ps. Ambrosius, *In epist. I ad Cor.,* cap. 2. ML, 17, 204.

dictoriae verae. Sed hoc non potest ratio naturalis. Ergo non potest ostendere esse impossibile hoc mysterium. Minor non aliter probatur nisi quia theologi sufficienter solvunt argumenta quibus humana ratio posset contendere hoc mysterium esse impossibile, quorum optima argumenta referuntur a divo Thoma in 3 Sentent., d. 1, q. 1, a. 1. Fundamentum autem ad solvenda omnia illa argumenta potissimum est, quod ipse Deus sine mutatione sui potest suam existentiam sive personalitatem communicare essentiae creatae, in qua intrinsece vel essentialiter includitur esse proprium vel personalitas propria. Et idcirco non implicat contradictionem, hoc est, non ostenditur implicare quod natura humana subsistat per alienam personalitatem, praesertim si illa personalitas est infinite perfecta in ratione personalitatis.

Probatur *secundo*. Quia quod falsum est, non potest ostendi lumine naturali; alias auctor naturae nos falleret. Sed falsum est hoc mysterium esse impossibile, siquidem auctor fidei nos docet quod Deus est homo. Ergo nulla demonstratio naturalis ostendit hoc esse impossibile. Haec ratio vere theologica est, et procedit respectu hominis christiani, qui credit eumdem esse auctorem naturae et gratiae.

Hinc sequitur **corollarium**: quod *licet christianus etiam theologus nesciat solvere argumenta quae fiunt contra hoc mysterium, debet nihilominus esse certus quod solubilia sunt*. Alias amittet fidem. Ceterum docti theologi sufficientissime solvunt haec argumenta, ut in processu hujus tractatus palam fiet. Esset enim infinitum hoc in loco talia argumenta referre et dissolvere.

17. — Ad argumenta vero facta in principio dubii respondetur. Ad *primum*, concedo antecedens et primam consequentiam et nego secundam consequentiam; quia quamvis ratione naturali non ostendatur hoc mysterium implicare contradictionem, tamen neque ostenditur quod non implicat contradictionem. Unde non ostenditur quod sit possibile neque quod sit impossibile, sed utraque contradictoria manet supra totam rationem naturalem. Sed hujus rei judicium certum est divinum, et communicatur fidelibus per fidem.

Ad *confirmationem* patet. Theologi enim optime explicant illud Lucae 1, *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, hoc est, quod non implicat contradictionem. Etenim verbum et idea non

est in Deo rei impossibilis. Multa vero cognoscit Deus esse possibilia, quae intellectum creatum omnino excedunt. Et hinc oriuntur variae theologorum opiniones circa potentiam divinam, utrum possit hoc vel illud facere; et multi sententiam praecipitant judicantes aliquid fieri posse vel non posse potentia Dei absoluta, quia non penetrant an illud contradictionem implicet vel non implicet.

18. — Ad *secundum* argumentum negatur consequentia, quia lumine naturae non cognoscimus quod sit eadem ratio ut natura substantialis possit esse in alieno supposito, sicut natura accidentalis ex propria ratione est in subjecto.

19. — Ad *tertium* respondetur quod, quamvis anima rationalis habeat per se suam existentiam etiam separata a materia, tamen ex natura sua est forma materiae et pars quae venit in compositionem totius hominis. Deus autem non potest esse forma recepta in subjecto neque venire in compositionem alicujus totius. Quod si illa argumenta quidquam concluderent, probarent etiam angelum posse incarnari per divinam potentiam, quod quidem etiam supposita fide incarnati Verbi incertissimum est et creditur esse falsum communiter, ut in sequentibus videndum erit. Nihilominus illa argumenta sunt exempla ad explicandum mysterium incarnationis, quamvis multum deficiant ab eo quod intenditur per illa exempla.

20. — Ad *quartum* argumentum jam diximus quanta sit excellentia hujus articuli super alios quantum ad obscuritatem, maxime supra articulum creationis. Quamvis enim non possimus ostendere mundum incoepisse, tamen ostendimus esse possibile quod mundus incoeperit cum initio temporis, contra Aristotelem, qui non potuit hoc intelligere absque eo quod Deus esset mutabilis. Et quidem nos fatemur rem esse difficilem intelligere, quonam pacto causa totali eodem omnino modo se habente, possit inveniri differentia in effectu ipsius esse mundi vel non esse mundi. Et tamen haec difficultas aliquo modo a nobis dissolvitur ex diffinitione liberi arbitrii, quod quidem in Deo perfectissime et formaliter invenitur, absque aliqua non solum mutatione, sed neque umbra mutabilitatis. De qua re diximus 1 p., q. 19, a. 10.

Ad *quintum* respondendum erit dubio quarto, ubi ratio divi Thomae examinabitur.

21. — **Dubitatur tertio: an supposita fide hujus mysterii, possit ostendi vel sufficienter persuaderi saltem quod jam Verbum caro factum est.**

Ad hanc quaestionem resolutorie oportet respondere, et sit **prima conclusio:** *Supposita fide hujus mysterii, theologus potest naturali ratione utens et notitia historiarum, hoc mysterium esse probabile et evidenter esse credibile ostendere.* Hoc officium praestiterunt sancti patres, praesertim divus Augustinus lib. 22 *De civitate Dei,* cap. 8, ubi probat et persuadet fidei Christi veritatem ex praedicatione evangelii per duodecim viros pauperes, ignobiles, absque humana eloquentia, qui nihilominus sapientes et potentes mundi ad fidem Christi converterunt. Et arguit Augustinus: isti homines faciebant miracula vel non. Si faciebant miracula, ex Deo erat quod praedicabant. Et si non faciebant, hoc erat majus miraculum quod potentes mundi et sapientes converterent. Hoc argumentum desumitur ex eo quod Apostolus dixit I ad Cor. 1 (v. 26): *Videte fratres vocationem vestram, quia non multi sapientes* etc. Plura hujusmodi argumenta vide apud divum Thomam lib. 1 *Contra gentes,* cap. 6 et 7 et quae nos diximus Secunda secundae. q. 1, a. 4, dubio 4.

22. — **Secunda conclusio:** *Non possumus uti eisdem argumentis ut probemus hoc mysterium impletum esse erga omnes fideles.* Probatur. Quoniam *ad paganos* naturalibus rationibus et historiis communibus utimur ut ostendamus hoc mysterium dignum esse creditu, sicut omnia alia nostrae fidei mysteria.

Ad judaeos vero ex veteri testamento, quod ipsi admittunt, arguimus et probamus Christum jam venisse. Quae testimonia fere infinita sunt.

Ut exempli gratia quaedam afferamus offert se *in primis* illud Genes. 49 (v. 10), *Non auferetur sceptrum de tribu Juda et dux de femore ejus donec veniat qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium.* Sed jam cessavit omnino sceptrum de Juda et dux de femore ejus. Ergo jam venit Messias. Quod autem testimonium illud loquatur de Messia, patet ex eo quod dicitur, *Et ipse erit exspectatio gentium,* quod quidem unanimiter intelligebant hebraei de Messia venturo, propterea quod Abrahae dictum fuerat: *In semine tuo benedicentur omnes gentes* (Gen. 22, 18); item ex eo quod dicitur, *Donec veniat qui mittendus est,* qua voce per anto-

nomasiam intelligebatur de Messia. Quapropter interpres chaldaicus et ipsa chaldaica translatio habet, "Donec veniat Messias, cujus est regnum".

Quod *si aliquis judaeus infidelis objiciat,* quod multo ante adventum Christi cessaverat regnum de tribu Juda, ergo ex eo testimonio non colligitur quod Christus quem nos praedicamus erat verus Messias: *respondetur* quod ex hoc argumento saltim colligitur contra illos quod jam advenit Messias, vel quod illa prophetia non intelligitur de Messia, aut est falsa, quae omnia sunt contra ipsosmet judaeos. Respondetur *secundo,* quod illud dictum, *Non auferetur sceptrum de Juda,* intelligitur de populo judaeorum per figuram metonymiae, accipiendo partem pro toto, immo et propterea totus populus dicebatur judaeorum propter nobilitatem illius tribus Judae. Atque ita verificatur quod non est ablatum sceptrum de Juda, quoniam populus ille judaeorum semper habuit rempublicam suis judicibus gubernatam, etiamsi interdum irent in captivitatem et opprimerentur a tyrannis. Nunc autem post adventum Christi quem praedicamus, dispersus est populus ille omnino per omnes nationes, nullam habens unitatem reipublicae. Hanc intelligentiam habet Eusebius lib. 3 *De demonstratione evangelica,* cap. 2. Ita sentit Irenaeus lib. 4, cap. 23, ita divus Augustinus lib. 18 *De civitate Dei,* cap. 45.

Nihilominus quia illa prophetia frequentius explicatur de speciali tribu Judae, de illa verificandum est quod non defecit sceptrum donec venit Messias. Ita sentit divus Cyrillus libro [VIII] *Contra Julianum;* divus etiam Augustinus lib. 22 *Contra Faustum,* cap. 85. Et probatur, quia prophetia patriarchae Jacob dirigebatur ad Judam filium suum et posteritatem ejus, sicut et multa alia quae in illa benedictione praedicebat, quae non verificantur nisi de tribu Juda. Confirmatur. Quia in aliis benedictionibus aliorum filiorum praedicuntur ea quae pertinebant ad singulos et eorum posteritatem, ut patebit legenti sacram historiam. Ergo etiam in benedictione Judae necesse est quod de ipso filio et semine ejus verificentur quae patriarcha Jacob praedixerat.

Nunc autem, secundum hanc intelligentiam, explicandum est breviter quomodo usque ad adventum Christi perseveravit sceptrum de tribu Juda. Et quidem usque ad captivitatem Babylonicam constat ex sacris litteris perseverasse sceptrum in tribu

Juda usque ad Jechoniam, ut patet lib. IV Regum, cap. ultimo. Deinceps etiam Jechonias genuit Salatiel et iste Zorobabel, qui fuit dux in reaedificatione templi, ut patet ex primo Esdrae. Item perseveraverunt postea duces de Juda usque ad tempora Machabaeorum, ut colligitur ex primo et secundo Esdrae. De temporibus autem Machabaeorum major est difficultas, quia non invenimus in sacris litteris quinam fuerint duces isti de tribu Juda usque ad adventum Christi, quem nos praedicamus contra judaeos. Nihilominus, quia prophetia debet esse certa, necesse est juxta secundum modum dicendi verificari illam in tribu Juda usque ad adventum Christi Domini. Quocirca dicendum est primo quod ipsi Machabaei descendunt a David per lineam maternam, ut intendit Petrus Galatinus lib. 4, cap. 4 (1). Vel secundo dicendum est ipsos Machabaeos non habuisse proprie potestatem regiam et gubernativam reipublicae, sed ex pietate gentis suae assumpsisse officium bellatorum pro tuenda republica, ut patet I Machab. 4. Ceterum judices quibus ipse populus politice regebatur et qui dicebant jus populo erant de tribu Juda; atque ita gens judaeorum conservavit suam dignitatem et excellentiam populi Dei, etiamsi affligerentur a tyrannis et tributis opprimerentur. Nunc autem jam populus judaeorum unitatem amisit et per omnes nationes dispersi et confusi sunt usque adeo, ut si modo venturus esset Messias, non poterat nasci ex Bethlehem Judae, sicut erat prophetatum, quia jam destructa est, neque poterat cognosci an ex tribu Juda descenderet, quoniam jam ipsae tribus omnino confusae sunt.

Alterum testimonium solemne est ex Daniele cap. 9, de septuaginta hebdomadibus. Qui locus manifeste loquitur de Messia in eo quod dicit, *ut ungatur sanctus sanctorum*, et ex eo quod dicit, *et occidetur Christus, et non erit ejus populus qui eum negaturus est*, hoc est, desinet esse ejus populus. Deinde observandum est quod in illo testimonio, hebdomadae illae sic interpretandae sunt, ut singulae constant septem annis, ita ut septuaginta hebdomadae sint 490 anni. Non enim possunt accipi hebdomadae illae primaeva significatione ut constent ex septem diebus. Neque etiam possunt accipi pro hebdomadibus septem mensium, quoniam tempus illud brevissimum est, nec in illo quidquam impletum est quod

(1) P. GALATINUS, O. F. M., *De arcanis catholicae veritatis libri duodecim*, Ortonae, 1518.

in prophetia continetur. Neque etiam accipiendae sunt pro hebdomadibus septuaginta annorum vel 700. Et in hoc ipsi hebraei nobiscum conveniunt. Et probare possumus, quia hebdomades septem annorum fundamentum habent in sacris litteris. Quidam afferunt illud Genes. 29 (v. 27): *Adimple numerum dierum istius hebdomadae, et postea illam tibi dabo.* Sed tamen in illo loco de communi hebdomada est sermo, ut patet ex ipso contextu. Transactis enim septem diebus, tradidit Laban filiam Rachel ipsi Jacob, quamvis postea servivit pro illa alios septem annos. Sed potissimus locus est Levitici 25 (v. 8): *Numerabis tibi septem hebdomadas annorum* etc. Item Ezechiel. 4 cap. (v. 6), cum prophetae revelaretur aliquid futurum post certum numerum dierum, dictum est postea: *Diem pro anno dedi tibi.* Itaque nomine septuaginta dierum in quibus completur communis hebdomada significatur apud Daniel numerus septem annorum simplicium. Cum igitur a tempore quo Danieli revelatum est Messiam esse venturum et occidetur etc. jam transactae sint hebdomades illae, convincitur perfidus judaeus ex illo testimonio quod Messias jam venit et occisus est, quem nos praedicamus Christum crucifixum.

Qui plura voluerit videre de hac re legat Augustinum in epistola 60 et in *Oratione contra judaeos et paganos*, et Driedonem lib. 3 *De ecclesiasticis dogmatibus,* cap. 5, tit. 3, et *Glossam ordinariam,* cap. 9 Danielis, ubi ostendit quod illi anni debent esse solares et lunares. Sed profecto parum refert ad convincendum judaeos, post tantum temporis transacti, quod anni fuerint solares vel lunares. Habet enim annus lunaris undecim dies minus quam solaris.

Tertium testimonium egregium, et propter quod ego cognovi rabbinum fuisse conversum ad fidem, est Aggaei 2, ubi dum aedificaretur secundum templum, dixit propheta ut exhortaretur aedificantes et consolaretur seniores memores prioris temporis, ut colligitur Esdrae 3 et 4. Dixit inquam propheta: *Veniet desideratus cunctis gentibus,* scilicet Messias, *et implebo domum istam gloria, et magna erit gloria domus istius novissimae plusquam primae, et in loco isto dabo pacem.* Nunc est argumentum. Primum templum multo pretiosius erat et gloriosius quam posterius in auro et divitiis: ergo oportuit quod secundum istud templum esset pretiosius et gloriosius in aliquo alio. Sed nisi Messias intrasset in illud,

non potest assignari in quo fuit gloriosius neque qualis fuerit pax data in illo templo. Ergo vel impleta est prophetia in illo templo, vel non est impleta. Si impleta est, ergo jam venit Messias. Si non est impleta, jam non poterit impleri, quia illud templum omnino destructum est. Ergo aliud tertium templum oportebat aedificari, quod est contra prophetiam quae ait: *Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae.* Ergo impleta est prophetia: primo quidem, quando puer Salvator oblatus est in templo et senex ille Simeon accepit illum in ulnas suas et cecinit, *Nunc dimittis servum tuum* etc. Deinde saepissime intravit Dominus in templum praedicans et miracula faciens. Et denique jam morti proximum glorificabant pueri in templo existentes cantantes, *Benedictus qui venit* etc. Vide Josephum lib. 18 *De antiquitatibus,* cap. 4, et divum Augustinum lib. 18 *De civitate Dei,* cap. 45.

Quartum testimonium sit quod desumitur ex illo Isaiae 35 (v. 5) : *Tunc aperientur oculi caecorum* etc. Sed Christus Dominus quem nos praedicamus verum Messiam haec miracula fecit frequentissime, ut constat ex historiis. Ergo ipse est Messias.

Ratione tandem est argumentum contra judaeos. Olim enim propter idololatriam et alia crimina severissime puniebantur et ducebantur in captivitatem, sed tamen reducebantur ab ipso Deo in Jerusalem et alia loca terrae sanctae, ita ut prolixior captivitas fuerit babylonica, et tamen completa est numero septuaginta annorum. Nunc autem post 1500 et multo plures annos, postquam Titus et Vespasianus destruxerunt Jerusalem et templum, omnino derelictus est populus iste. Ergo signum est certissimum quod Deus illos punit propter maximum delictum et crimen, quia scilicet Dominum gloriae crucifixerunt.

23. — Verum quia perfidi judaei errant etiam *circa divinitatem Messiae,* negantes illum esse Filium Dei naturalem, necesse est contra illos ex veteri testamento aliqua testimonia habere in promptu quibus aperte convincitur divinitas Christi. Primo se offert illud Isaiae 35 (v. 4-5), *Deus ipse veniet et salvabit nos. Tunc aperientur oculi caecorum* etc. Quo in loco evidenter fit sermo de Messia qui talia signa facturus erat. Et de illo dicitur: *Deus ipse veniet et salvabit nos;* ubi profecto ex modo loquendi, *Deus ipse,* non potest aliter verificari prophetia nisi Messias futurus esset Deus ipse. Vide Athanasium in libro *De humanitate* [i. e. *incarna-*

tione] *Verbi;* Cyprianum lib. 2 *Contra judaeos;* Eusebium lib. 6 *De demonstratione evangelica,* cap. 2; divum Irenaeum lib. 3, cap 19; Cyrillum lib. 4 *In Joannem;* divum Augustinum lib. *De haeresibus,* cap. 6 et 7.

Est aliud testimonium Isaiae 52 (v. 6) ubi inquit Dominus: *Et sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse qui loquebar, ecce adsum.* Et paulo post multipliciter fit mentio de ipso Messia, et concludit scriptura (v. 10): *Paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium, et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri,* id est missus a Deo Salvator. Quo in loco ipse Deus loquitur et affirmat se venturum, et qui antea loquebatur per prophetas, promittit addesse praesentialiter aliquo modo et visibiliter. Non enim potest verbum illud, *Ecce adsum,* metaphorice exponi de favoribus et beneficiis impendendis tempore Messiae. Cum enim dicat: ego ipse qui loquebar adero et videbor tamquam brachium sanctum Dei in oculis omnium gentium, profecto nisi velamen esset positum ante faciem judaeorum, non potest contextus prophetiae de sola praesentia beneficiorum interpretari.

Sunt alia plurima Isaiae testimonia, v. g. cap. 9, 45, 48, super quibus videatur divus Hieronymus et divus Cyrillus lib. 4 *In Joannem,* cap. 28, et Augustinus lib. 20 *De civitate Dei,* cap. 30, et Eusebius lib. *De demonstratione evangelica,* et Ambrosius lib. 1 *De fide,* cap. 2 et lib. 2, cap. 3 et 4, et Chrysostomus in *Oratione quod Christus sit Deus,* et Basilius lib. 4 *Contra Eunomium.*

Deinde est testimonium Zachariae cap. 2 (v. 9): *Ecce ego levo manum meam super eos, et erunt praedae his qui serviebant sibi, et cognoscetis quia Dominus exercituum misit me.* Quo in loco ipse Dominus qui loquitur et levat manum suam super eos dicitur missus a Domino; ubi aperte significatur missio Verbi divini in carne humana. Divus Hieronymus in illo loco arbitratur hoc testimonium esse evidens ad probandam divinitatem Messiae, et divus Augustinus lib. 20 *De civitate Dei,* cap. ultimo, Eusebius et Ambrosius ubi supra.

Praeterea sunt testimonia apud Jeremiam cap. 33 et 36 quae expendit divus Augustinus lib. 18 *De civitate Dei,* cap. 23. Apostolus etiam ad Hebr. 1 adducit testimonia ex Psalmis ex quibus nititur convincere hebraeos de divinitate Christi. Praesertim illud

est unicum quod habetur in psalmo 44 (v. 3, 7, 8), videlicet: *Speciosus forma prae filiis hominum;* et deinde dicit: *Thronus tuus Deus in saecula;* et iterum: *Propterea unxit te Deus Deus tuus.* Qui quidem psalmus evidenter loquitur de ipso Messia uncto.

24. — Jam vero *adversus haereticos,* non solum ex veteri, sed etiam ex novo testamento producimus testimonia quibus probamus Christum Dominum verum Deum et verum hominem, de quibus in sequentibus dicendum est sigillatim. Etenim haeretici multipliciter errant circa Christum: quidam negantes personam divinam, quidam veram humanitatem, quidam utramque naturam confitentes, negant conjunctionem personalem duarum naturarum, sed solum asserunt strictissimam conjunctionem amicitiae illius hominis cum Verbo divino. Et alii multipliciter errant, et ideo non potest fieri una disputatio contra omnes.

25. — **Dubitatur quarto** litteraliter et principaliter: **an ratio facta in articulo pro conclusione sancti Thomae sit bona.**

Arguitur *primo pro parte negativa* contra illam majorem: "quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo". Quia multa pertinent ad boni creati rationem quae non sunt Deo convenientia; v. g., volare competit avibus tamquam bonum ipsarum, bene ratiocinari pertinet ad rationem perfecti hominis; et tamen istae perfectiones non possunt convenire Deo: ergo.

26. — *Secundo* arguitur contra illam minorem: "pertinet ad rationem boni ut se aliis communicet". Quia communicare se ad extra non dicit perfectionem simpliciter. Ergo non pertinet ad rationem boni: ergo non pertinet ad rationem boni absolute. Probo antecedens, quoniam alias ipsi Deo defuisset ab aeterno aliqua perfectio quam habet in tempore communicando se ad extra.

27. — *Tertio* contra consequentiam, quia procedit ex naturali conditione boni ad conditionem voluntariam. Nam etsi naturaliter ad rationem boni pertineat ut se communicet, solum tamen inde colligitur: ergo Deus, qui est sumum bonum, se communicat naturaliter, id quod in communicatione ad intra sufficientissime adimpletur. At vero quod Deus se communicet summo et infinito modo creaturae non bene colligitur. Hoc enim voluntarium est Deo, et nobis obscurum an sit possibile.

Confirmatur. Quia eadem ratione concluderetur quod esset possibile mysterium incarnationis, et quod haec possibilitas na-

turali ratione convinceretur, ut arguebamur dubio secundo, argumento ultimo.

28. — *Quarto* contra idem. Quia si ratio divi Thomae aliquid probat, efficeret etiam quod omnes tres personae divinae debuissent assumere naturam humanam, siquidem omnes tres sunt summum bonum. Item etiam efficeret quod esset conveniens naturae humanae ut assumeretur a Verbo divino, quod est contra divum Thomam in solutione ad secundum, ubi ait quod "uniri Deo non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae in unitate personae". Probatur autem sequela. Illa unio et communicatio Verbi fuit valde commoda et magnam perfectionem praestitit naturae humanae. Ergo fuit valde conveniens secundum conditionem suae naturae, quemadmodum valde conveniens est infirmo recipere sanitatem etiam miraculosam, et caecum recipere visum etiamsi recipiat supernaturaliter.

29. — *Quinto* contra illud quod concludit divus Thomas, quod illa communicatio summi boni maxime fit per hoc quod Verbum assumpsit naturam humanam. Contra, si assumpsisset naturam angelicam, etiam summo modo se communicaret, et videretur unio magis digna Deo. Ergo non maxime fit summa communicatio per hoc quod Verbum assumpsit humanam naturam.

30. — Pro decisione hujus difficultatis *notandum est primo,* quod duobus modis potest dici aliquid conveniens. Uno modo per se consideratum ex propriis naturis extremorum ipsius unionis; altero modo potest dici conveniens ad aliquem specialem finem. Priori modo considerat divus Thomas convenientiam incarnationis in hoc articulo, et intendit quod illa unio sit conveniens Deo secundum naturam summi boni, eo quod per illam summo modo se communicat creaturae. Ex parte vero naturae humanae nullam invenit naturalem proprietatem unde possit colligi convenientia hujus unionis. Secundo vero modo considerat convenientiam in articulo secundo in ordine ad specialem finem, scilicet reparationem generis humani.

Secundo notandum quod aliquid esse conveniens alicui dupliciter potest dici. Uno modo quia, quamvis nullam illi utilitatem vel perfectionem afferat, tamen consonat naturae illius; altero modo dicitur conveniens aliquid alicui quia illi de novo affert utilitatem et dignitatem.

Sit ergo **conclusio:** *Ratio divi Thomae concludit quod Deum incarnari fuit absolute conveniens, id est valde consonans cum natura et perfectione Dei, quamvis illi nullam commoditatem vel perfectionem afferat, sed solum attestetur Deum esse summum bonum.* Probatur autem conclusio divi Thomae et explicatur ejus ratio. Quoniam convenientissimum fuit hoc mysterium ad finem communem et ultimum divinorum operum, qui est manifestatio Dei. Et ita intelligitur illud Proverb. 16 (v. 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* At vero in opere incarnationis maxime manifestatur omnipotentia, quia in illo operatus est Deus super totum naturae ordinem. Item ostenditur ejus sapientia, quoniam in unico opere conjunxit omnia opera naturae et gratiae cum copulavit naturam humanam, quae est veluti epilogus et summa totius mundi, cum ipso Verbo divino, quod est principium et fons totius esse et gratificationis, de cujus plenitudine omnes accepimus. Videatur divus Thomas lib. 4 *Contra gentes*, cap. 51, et Cajetanus hic, ubi egregie explicat quo pacto Deus summo modo se communicaverit creaturae per hoc quod "naturam creatam ita sibi conjunxit, ut una persona resultet ex tribus, scilicet Verbo, anima et carne", ut ait Augustinus lib. 13 *De Trinitate*, cap. 17. Advertit itaque Cajetanus quod cum ipse Deus tribus modis se communicet, scilicet primo conferendo naturale esse, secundo conferendo supernaturale esse gratiae et gloriae, tertio communicando suum proprium esse creaturae, hic tertius modus infinitum excedit duos alios ex parte dati. Etenim in aliis modis dicitur Deus se communicare quia dat bona creata et absolute finita, videlicet esse rerum et gratiam habitualem et lumen gloriae et visionem sui, quae omnia finita sunt absolute; at vero in hoc tertio modo communicationis suam ipsius personam et existentiam communicat creaturae, ita ut natura humana subsistat non per aliam personalitatem nisi per divinam, quod est datum infinitum quo majus excogitari non potest.

Notat etiam Cajetanus quomodo divus Thomas non dixit quod Deus summo modo se communicavit huic vel illi creaturae, sed loquitur in communi et absolute dum inquit, quod "ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet". Quod quidem verificatur per hoc quod naturam humanam assumpsit, "quae cum omnibus creaturis aliquid commune habet", ut

dicit divus Gregorius in homilia Ascensionis Domini, explicans illud, *Praedicate evangelium omni creaturae* etc. (1). Sic etiam explicat Cajetanus illud Joannis 3 (v. 16) : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret;* quia non solum mansit dignificata humana creatura per hoc quod Verbum caro factum est, sed etiam totus mundus. Id quod eleganter docet divus Thomas in prologo libri tertii Sententiarum explicans illud Ecclesiastes 1 (v. 7) : *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant.* Intelligit divus Thomas per flumina perfectiones omnium creaturarum quae exierunt ab ipso Verbo divino, per quem omnia facta sunt, et iterum revertuntur ad Verbum divinum, per hoc quod Verbum caro factum est. Non autem ita revertuntur ad illum ut in ipso tantum maneant, sed ut iterum fluant; ita ut non solum humanum genus reparetur et glorificetur, sed etiam natura angelica dignificaretur et illuminaretur, et insuper totus ipse mundus dignificaretur et glorificaretur illustratus ab ipsomet Christo, quod quidem cosummabitur die judicii, quando non solum corpora nostra, sed etiam caeli et luminaria ipsius et elementa illustrabuntur per Christum.

Huic doctrinae consonat illud Apostoli ad Rom. 8 (vv. 19-22) : *Exspectatio creaturarum revelationem filiorum Dei exspectat, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit, revelationem filiorum Dei exspectans.

31. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum,* quod illa major scilicet "quidquid pertinet ad rationem boni conveniens est Deo", non est intelligenda de ratione boni limitati ut limitatum est, sed intelligitur de bono simpliciter et de perfectione quae dicitur [simpliciter] simplex et pura. At vero volare et ratiocinare non pertinent ad rationem boni absolute et simpliciter, sed ad rationem cujusdam boni limitati. Quaenam autem sint perfectiones simpliciter simplices, quae vero secundum quid, in 1 p., q. 4, a. 2 disseritur, ubi dicit divus Thomas quod perfectiones simpliciter dicuntur illae quae non auferunt majores perfectiones, sed cum illis stare possunt, sicut v. g. velle, sapere, potest esse cum maxima perfectione. At vero perfectiones secundum quid sunt illae quae non permittunt secum alias majores et puriores;

(1) S. Gregorius Magnus, *Homiliae in Evang.*, Homil. 29. ML, 76, 1214.

quemadmodum ratiocinari importat modum intelligendi cum discursu et phantasmate, et idcirco excludit aliam majorem perfectionem, scilicet modum intelligendi angelicum. Illae igitur quae sunt simpliciter perfectiones reperiuntur in Deo proprie et formaliter, aliae vero nonnisi eminenter.

Dicimus ergo in proposito quod esse communicativum sui est perfectio simpliciter et convenit Deo ab aeterno. Sed communicare se actu creaturis non est alia perfectio in Deo neque major quam esse communicativum, sed dumtaxat addit relationem rationis, ut statim explicabimus. At vero in ipsa creatura ponit perfectionem de novo. Et quoniam haec communicatio oritur ab essentia bonitatis, quae est ipse Deus, idcirco dicit divus Thomas quod communicare se est conveniens ad rationem boni; sed non ait esse perfectionem supervenientem bono quod actu se communicet. Quamvis enim in creaturis verum sit quod quando creatura agit, etiam extra se, v. g., quando ignis calefacit, perficiatur de novo, non calore a se producto, qui recipitur in passo, sed quia dum agit recipit influentiam actualem aliorum superiorum agentium ad actualiter agendum, et ingreditur ordinem agentium, et movetur etiam ab ipso Deo, et consequitur suum finem qui est operatio; et inde provenit quod realiter referatur ignis ad passum, quia dum agit perficitur et est ejusdem ordinis cum ipso passo; Deus autem nullo modo potest referri relatione reali ad creaturas, etiam dum actualiter operatur, quia ipsa operatio Dei actualis nihil ponit in Deo de novo, quia ipse est purissimus actus, et in Deo eadem omnino perfectio est esse operativum et operari. Neque enim dum operatur movetur ab alio vel reducitur in actum operandi.

32. — Ad *secundum* non desunt quidam modernissimi theologi qui dicant quod communicare se creaturis non importat perfectionem formaliter in Deo, quia putant quod formaliter tantum significat relationem rationis. Sed tamen nobis multo verius videtur dicendum quod communicare se creaturis significat formaliter perfectionem in Deo, non quidem distinctam ab illa quae est esse communicativum, sed cum nova relatione secundum dici annexa respectu creaturae, cui realiter advenit perfectio et quae realiter refertur ad ipsum Deum de novo. Unde statim consequitur, quod ipse Deus terminans illam relationem realem, de novo referatur relatione rationis ad creaturam. Et quod hoc ita sese habeat pro-

batur: quia esse communicativum creaturis etiam dicit relationem rationis in Deo, non minus quam communicare se illis. Ergo si propterea communicare se non diceret formaliter perfectionem in Deo quia importat relationem rationis, sequitur quod neque esse communicativum dicat formaliter perfectionem in Deo, quod nemo concedit. Reliquum est ergo quod esse communicativum et communicare se dicit perfectionem formaliter in Deo. Sed differentia est in relatione rationis annexa, quia relatio rationis communicandi se creaturis requirit et praesupponit relationem realem in creatura quae actualiter perficitur de novo. Relatio vero rationis quae est annexa communicativo refert Deum ipsum ad creaturas possibiles. Et ita utraque relatio in utroque extremo est rationis.

Ad secundum igitur argumentum in forma negamus sequelam, quia perfectionem quam importat communicare se ad extra non opus est esse de novo advenientem ipsi Deo, sed sufficit quod relatio illa rationis annexa de novo competat Deo propterea quod creatura de novo refertur realiter ad ipsum, a quo de novo realiter perficitur.

33. — Ad *tertium* argumentum notandum est quod dictum Dionysii, "pertinet ad rationem boni quod se communicet" (1), si intelligatur ut se communicet actu, sic est accipiendum quod oritur ex ratione boni quod se communicet quotiescumque se communicat. Hoc enim est ipsi bono consentaneum, sicut oritur ex virtute agentis sive activi quod agat. Sed quia activum est duplex: alterum naturale, quod positis requisitis ad agendum non potest non agere, v. g. ignis applicatio combustibili ad sphaeram suae activitatis; alterum est liberum, quod potest agere et non agere; ita dupliciter oritur ex bono ut se communicet. Quoddam enim bonum ex necessitate se communicat, sicut sol illuminat et fovet haec inferiora; aliud vero ex libero arbitrio se communicat, sicut angeli multa operantur circa nos per custodiam libere. Et quia Deus respectu creaturarum est agens liberum, ut 1 p., q. 19 diffinitur, non sequitur quod necessario se communicet, sed solum sequitur quod, cum voluerit se communicare, non faciat aliquid alienum sed convenientissimum juxta naturam suam; quemadmodum si artifex voluerit aliquid fabricare, id faciet secundum rationem artificis.

(1) Ps - Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 1. MG, 3, 694.

Ad argumentum itaque tertium negamus antecedens. Est enim intelligendum dictum Dionysii de omni bono, sive agente libere, sive ex necessitate naturae. Neque mens divi Thomae est docere quod Deus se actu communicaverit, sed quod cum taliter se communicare voluit, id convenienter fecerit secundum rationem summi boni. Spectat enim ad liberalem velle donare quando id obtulerit opportunitas, immo, ut ait divus Thomas lib. 1 *Contra gentes*, cap. 93 [ratione 6], solus Deus est perfecte liberalis, quoniam alii ita donant, quod eis aliquod inde commodum sibi contingat. Deus autem nullum prorsus commodum accipit ex his quae nobis donat, sed sola sua bonitas est tota ratio donandi.

Ad *confirmationem* negatur sequela. Nam quamvis concludatur naturali discursu quod Deus possit summo modo se communicare, tamen non concluditur quod summus ille modus sit iste infinitus qui de facto est dum Verbum univit sibi humanam naturam. Sed quemadmodum summus calor est igni proprius, et non est infinitus, ita non concluditur naturali discursu nisi quod Deus summo quodam modo possibili se communicet, vel possit communicari.

34. — Ad *quartum* respondeo, nego sequelam. Nam etsi omnes tres personae assumerent naturam humanam, non esset major communicatio, major inquam intensive, ut ita loquamur. Etenim non communicaretur majus bonum quam modo de facto communicatur, quia una personalitas tam bona est sicut omnes tres, licet plurimis modis aequalibus individualibusque, sed ejusdem rationis, se communicaret Deus. Quemadmodum etiam potuisset Verbum divinum plures naturas assumere sive humanas sive angelicas, tamen hoc non pertinebat per se ad complementum operum Dei. Immo ut magis aestimaretur hoc summum bonum, oportuit esse singulare mysterium; quemadmodum etiam potuisset Deus communicare gratiam et gloriam omnibus hominibus, et tamen non communicat, ut magis eluceret et aestimaretur misericordia Dei in justificatis. Item in hoc mysterio incarnationis est specialis ratio ut una tantum persona fieret homo, quia per hoc melius intelligimus quanta sit distinctio personarum in Deo, quam si tres personae omnes assumerent humanitatem.

Ceterum quod in eodem argumento objicitur quod divus Thomas ait, quod "uniri Deo in unitate personae non fuit conveniens

carni humanae secundum conditionem suae naturae", non ita intelligendum est quod illa unio non fuerit commoda et magnam dignitatem attulerit naturae humanae; sed intelligendum est quod non colligitur ex propriis humanae naturae quod talis unio sit conveniens, sed tota ratio convenientiae oritur ex ratione summi boni. Et per hoc intelligemus quod divus Thomas dicit infra, q. 4, a. 1, quod natura humana secundum dignitatem suam, quia rationalis est, et secundum suam necessitatem, quia in peccato erat, fuit magis assumptibilis a Verbo divino et habuit majorem congruentiam ut assumeretur a Verbo divino quam alia natura. Et in hoc articulo praesenti ad secundum negat convenientiam secundum conditionem naturae humanae, intelligens quod non habet in se potentiam naturalem activam vel passivam ut recipiat hunc dignissimum effectum, qui est uniri Verbo Dei. Et sic loquitur divus Thomas in hoc articulo de convenientia secundum naturam extremorum, ut patet in exemplis positis in ipso articulo. At vero in quaestione illa quarta, articulo primo, cum expresse dixisset quod aptitudo naturae humanae ut assumeretur a persona divina "non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem", sed secundum congruentiam quamdam, postea explicat istam congruentiam consistere in dignitate et necessitate naturae rationalis existentis in peccato. Est nihilominus in ipsa natura humana aptitudo potentiae obedientialis ad hanc unionem, cujus potentiae tota ratio desumitur ex potestate facientis et sapientia supremi artificis. Quemadmodum potentia ligni ad cathedram non est naturalis, sed dicitur a philosophis obedientialis respectu artificis, ita etiam tota potentia humanae naturae ut assumatur est obedientialis respectu omnipotentiae Dei. Et hactenus de hoc articulo.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari

1. — Prima conclusio: Deum incarnari non fuit necessarium simpliciter ad reparationem humanae naturae.

Secunda conclusio: Deum incarnari fuit necessarium secundum quid, id est tamquam medium per quod melius et convenientius pervenitur ad finem salutis humanae naturae.

Tertia conclusio, in solutione ad secundum: **Supposito quod Deus voluit sibi satisfactionem fieri condignam ad recompensationem culpae commissae, non potuit ullus homo satisfacere.**

Quarta conclusio: Necessarium fuit ad condignam satisfactionem ut Deus fieret homo.

Quinta conclusio: Satisfactio puri hominis est sufficiens ad recompensationem offensae secundum acceptationem Dei, non autem ex condigno.

2. — Hic articulus gravissimus est, de cujus materia agunt scholastici in 3 Sent., d. 20 cum Magistro, quia eamdem quaestionem movet de passione Christi quam hic divus Thomas de incarnatione. Sed commodius movetur quaestio de incarnatione quam de passione, quoniam ad satisfactionem de condigno fuit simpliciter necessaria incarnatio, non autem passio aut mors Christi, quoniam per quodlibet bonum opus potuit Christus de condigno satisfacere pro peccatis totius humani generis. De hac materia videndus est divus Augustinus lib. 13 *De Trinitate,* a capite 9 usque in finem, ubi sunt testimonia quae divus Thomas affert in articulo.

Circa primam rationem secundae conclusionis videatur divus Augustinus lib. 11 *De civitate,* cap. 2 et 3, et divus Thomas lib. 4 *Contra gentes,* cap. 54.

Circa tertiam rationem vide Augustinum in libro *De catechizandis rudibus,* cap. 4, et divum Ambrosium in lib. *De incarnationis dominicae sacramento,* cap. 6; divum Anselmum *De [fide Trinitatis et de] incarnatione Verbi* et in duobus libris *Cur Deus homo;* Richardum de Sancto Victore *De Verbo incarnato.* cap. 8. Deinde supponendum est id quod hic articulus praesupponit, scilicet humanum genus corruisse pro peccato protoparentis et vere inimicum Deo factum esse. De qua re in Prima secundae in materia de peccato originali agitur. Et omnes sancti patres, cum agunt de necessitate incarnationis, hoc ipsum praesupponunt. Esset enim perversus ordo hoc in loco disputare de ruina humani generis.

3. — Est ergo **primum dubium** breviter circa primam conclusionem: **an simpliciter fuerit necessarium ad reparationem humani generis Deum fieri hominem.**

Est argumentum *pro parte affirmativa.* Injustus est qui non reddit Deo quod debet; sed purus homo non poterat reddere Deo quod debebat genus humanum pro peccato: ergo humanum genus non poterat justificari nisi per Deum hominem satisfacientem Deo. Hoc argumentum est Anselmi libro primo *Cur Deus homo,* cap. 24 et 25, ubi videtur sentire quod homo nullatenus potuit reparari sine satisfactione hominis Dei. Idem videtur sentire lib. 2, cap. 3 et 15 et 16, cujus verba latissime refert Scotus in 3 Sent., d. 20, q. unica, a. 1.

4. — Nihilominus sit nobis **certissima conclusio** divi Thomae: *Absolute loquendo, aliter poterat Deus genus humanum reparare quam per incarnationem Christi; et oppositum hujus conclusionis temerarium reputatur communiter a theologis, ego vero existimo esse erroneum.* Quī error est similis alteri quem quidam philosophorum tenuerunt, Deum non posse res facere aliter quam facit neque meliora facere quam ea quae facit. De qua re agit divus Thomas 1 p., q. 25, a. 5 et 6, et Magister lib. 1, d. 43.

Probatur autem conclusio. Temerarium est absolute negare Deum posse aliquid, nisi ratione constet illud esse impossibile. Sed nulla ratio est quae ostendat esse impossibile, quin potius viceversa sunt rationes multae quae ostendunt illud esse possibile Deo. Ergo temerarium est id negare. Probo minorem, quia sunt rationes desumptae ex natura summae bonitatis, quae potest remittere offensam et omne debitum sibi absque satisfactione, quemadmodum etiam homo potest sibi debitum vel offensam factam remittere absque aliqua satisfactione. Item ipse Deus est dominus absolutus rerum omnium: ergo potest facere de suo quod vult, atque proinde remittere offensam absque satisfactione. Ubi observa quod, quamvis sit articulus fidei Deum esse justificatorem impii, tamen quod possit justificare impium ratione naturali convincitur. Praeterea Deus est supremus judex: ergo potest remittere offensam sibi factam et totam poenam debitam absque satisfactione sibi factam. Deinceps fides docet quod etiam modo de facto post redemptionem Christi Domini justificatur homo gratis quantum est ex parte sua, quia Deus misericorditer voluit applicare illi redemptionem Christi. Ergo idem Deus potuisset justificare hominem sine Christo.

Confirmatur. Nam quod potest Deus facere per instrumentum vel per causam efficientem secundam, poterit se solo efficere. Sed

culpam remittit per Christi humanitatem tamquam per instrumentum. Ergo solus ipse poterat remittere culpam: ergo ipse sine Christo potuisset remittere offensam.

Ita tenet divus Augustinus lib. 13 *De Trinitate*, cap. 10; Magister in 3, d. 20, et illic universi doctores. Sed notat divus Thomas ibidem q. 1, a. 4, qla. 1 quod tunc esset quidem liberatio et reparatio humani generis, sed non proprie redemptio, quia nullum pretium offerebatur Deo pro remissione peccati.

5. — Ad Anselmum autem respondetur quod loquitur in sensu composito et supposita ordinatione divina. Ad eumdem modum interpretandi sunt alii sancti, si quando dixerint necessariam Christi incarnationem aut mortem ad reparationem humani generis. Sic intelligatur Leo primus sanctissimus in sermone *De nativitate* cum inquit: "Si non esset Deus verus non afferret remedium" (1).

Et ad argumentum quod fecimus pro parte affirmativa, respondetur quod illa major intelligenda est si alias Deus non vellet facere absque aliqua satisfactione.

6. — **Dubitatur secundo** circa secundam conclusionem: **utrum convenientius reparasset Deus hominem per puram misericordiam, quam recipiendo satisfactionem justitiae.**

Arguitur *primo* et probatur quod *convenientius per solam misericordiam*. Illud opus convenientius est Deo quod est majoris virtutis. Sed misericordia est maxima virtus in Deo, id est, quae maxime ostendit magnitudinem Dei, juxta illud quod dicit Ecclesia in quadam collecta: "Deus qui omnipotentiam tuam miserando maxime et parcendo manifestas" (2); et in Psalmo 144 (v. 9): *Miserationes ejus super omnia opera ejus*, et divus Thomas ostendit in 2. 2, q. 30, a. 4. Ergo convenientius ipse Deus per solam misericordiam reparasset hominem.

7. — Arguitur *secundo*. Apud homines majoris est liberalitatis opus cum quis remittit sibi debitum nulla petita satisfactione: ergo etiam apud Deum fuisset opus majoris liberalitatis et benignitatis si omnino gratis condonaret offensam per gratiam suam.

(1) S. Leo Papa, *Sermones*, sermo 21. ML, 54, 192.
(2) Dominica decima post Pentecostem.

7. — Arguitur *tertio*. Ex pura Dei misericordia sumus praedestinati: ergo per solam misericordiam oportebat ut essemus reparandi. Probatur consequentia, quia causa et effectus debent proportionari.

8. — Pro decisione hujus dubii sit **prima conclusio:** *Filius Dei factus est homo ut esset redemptor; et fides catholica docet hoc fuisse valde conveniens.* Prior pars probatur Mat. 20 (v. 28): *Filius hominis venit in hunc mundum ut daret animam suam redemptionem pro multis;* et I ad Cor. cap. 1 (v. 30): *Qui factus est nobis sapientia et justitia et sanctificatio et redemptio.* De qua re in q. 46 latius agitur a divo Thoma. Secunda vero pars probatur Luc. 1 (v. 78): *Per viscera misericordiae Dei nostri, in quibus visitavit nos oriens ex alto;* et ad Rom. 5 (v. 20): *Ubi abundavit delictum superabundavit et grátia.*

Secunda conclusio: *Nullo alio modo convenientius potuit Deus ostendere misericordiam suam et dilectionem erga homines, quam dando nobis Christum redemptorem ut pro nobis satisfaceret.* Haec conclusio, quamvis non sit expressa fides catholica, tamen oppositum est temerarium et errori proximum. Et probatur. Primo quia est contra communem sanctorum sententiam, qui frequenter docent hoc opus tale fuisse, ut Deus in illo se communicaverit maximo modo quo potuit. Et expresse ita docet divus Augustinus lib. 13 *De Trinitate,* cap. 10 (1). Et rationes divi Thomae in hoc articulo id demonstrant. Videatur etiam lib. 4 *Contra gentes,* capite 55.

Quod autem oppositum sit errori proximum probatur, quoniam auctoritates sacrae scripturae non commode explicabuntur nisi asseramus hoc opus fuisse maximae misericordiae Dei. Probatur, quia Joan. 3 (v. 16) dicitur: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Ergo nullo modo potest dici quod Deus magis dilexisset mundum si non daret Filium suum, sed gratiam et vitam aeternam gratis conferret. Item cum dicitur ad Ephes. 2 (vv. 4-5): *Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis convivificavit nos in Christo.* Asserere autem quod Deus ditiorem se

(1) S. Augustin., *De Trinitate,* lib. 13, cap. 10. ML, 42, 1024.

ostenderet in misericordia si absque Christo nos vivificaret, non solum ingrati animi et plus quam blasphemi esset, sed etiam temerarii et erronei. Simile est illud ad Rom. 5 (vv. 8-9) : *Commendat autem caritatem suam Deus in nobis, quia cum inimici essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est;* et illud Joannis 15 (v. 13) : *Majorem dilectionem nemo habet, ut animam ponat quis pro amicis suis;* et Joan. 10 (v. 10) : *Ego veni ut vitam habeant, et ut abundantius habeant.* Sunt et alia plurima testimonia horum similia cum quibus stare non potest, quod esset abundantioris gratiae et misericordiae atque dilectionis, si Christus non venisset et Deus mere gratis nos reparasset.

9. — Ad *primum* argumentum in oppositum respondetur quod potius illud probat nostram secundam conclusionem. Est enim major misericordia quae non solum a peccatis nos liberat, sed etiam tribuit nobis unde possimus per Christum justitiae Dei satisfacere, quam si absque Christi satisfactione, mere gratis, ipse Deus nobis peccatorum veniam concederet; immo ex hoc ostendit Deus quam sit ipse dives in misericordiae thesauris, cum suae justitiae satisfecerit, et nihilominus gratis nos absque nostris meritis justificat. Dicit Apostolus: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Jesu*, Rom. 3 (v. 24).

10. — Ad *secundum* argumentum, concedo apud homines ita usu venire, quoniam petentes satisfactionem sibi fieri, auferunt aliquid boni ab eo qui fecit injuriam vel furatus est. Deus autem, si voluit sibi condignam fieri satisfactionem ab humano genere, ipsemet dedit nobis caput Christum Filium suum, qui pro humano genere responderet et divinae justitiae satisfaceret. De quo scriptum est Psalmo 68 (v. 5) : *Quae non rapui tunc exolvebam;* et Isaiae 53 (v. 8) : *Propter scelus populi mei percussi eum.* Unde est illud divi Gregorii in benedictione cerei parchalis: "O mira dignatio caritatis, ut servum redimeres, Filium tradidisti."

Sed objiciet aliquis, quod etiam a nobis exigit Deus poenitentiam et legis observantiam. Ergo majoris misericordiae fuisset si haec a nobis non exigeret. Respondetur negando consequentiam. Primo quidem quia quae Deus postulat ordinantur ad perfectionem nostrae naturae; deinde quia hoc ipsum quod petit ipsemet donat per Christum, et denique quia maximam nobis dignitatem affert quod nos cooperemur cum Deo ad nostram salutem, juxta

illud Donysii, cap. 3 *Caelestis hierarchiae* quod "omnibus aliis praestantius ac divinius est Dei cooperatorem fieri" (1). Huic consonat illud ad Phil. 2 (vv. 12-13): *Cum metu et tremore salutem vestram operamini, Deus enim est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Unde Apostolus nos docet ne gloriemur in nobis de nostra cooperatione cum Deo, quia ipsa cooperatio donum Dei est quod cum humilitate conservatur.

11. — Ad *tertium* respondetur *primo*, transeat antecedens, et nego consequentiam. Ratio est quia causa, praesertim dum est universalis, simplicior esse potest quam effectus. Proportio autem est in hoc, et in hoc consistit, quod effectus non excedat virtutem causae. *Secundo* respondetur distinguo antecedens. Nam si praedestinatio comparetur ad totum corpus praedestinatorum simul cum capite qui est Christus, concedo, quia totus iste effectus est opus purae misericordiae. Si autem comparetur praedestinatio ad membra Christi praedestinata, nego antecedens, quia iste effectus totus habet pro causa merita Christi capitis. Et idcirco non est effectus solius misericordiae, sed praedestinati sumus propter merita Christi, qui nobis meruit omnia quae ad nostram justificationem et salutem conferuntur a Deo, ut probatur ex illo ad Ephes. 1 (vv. 3-4): *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati.* De qua re infra q. 24, a. 4 dicemus latius.

12. — **Dubitatur tertio** principaliter circa tertiam conclusionem: **an purus homo potuerit satisfacere Deo ad aequalitatem sive de condigno pro peccato humani generis, aut proprio peccato mortali.**

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Homo purus potest reddere Deo tantum bonum quantum abstulit per peccatum. Ergo potuit satisfacere de condigno. Probo antecedens. Si enim purus homo dum peccat, inhonorat Deum et aufert honorem debitum, poterit postea per actum caritatis vel a caritate informatus reddere honorem Deo. Ergo tantum bonum reddidit quantum abstulit.

13. — Arguitur *secundo* et confirmatur. Quoniam per peccatum nihil realiter ablatum est ab ipso Deo, juxta illud Job 35 (v. 6):

(1) Ps - Dion., *De caelesti hierarchia*, cap. 3. MG, 3, 165.

Si peccaveris, quid ei nocebis, et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra eum?; sed tota ratio offensae consistit in hoc quod peccatum tollit bonum quod deberet inesse actui humano per conformitatem ad legem Dei, qui est ultimus finis humanorum actuum. At vero totum hoc bonum reparatur per actum caritatis vel caritate informatum. Ergo homo purus potest satisfacere Deo ad aequalitatem.

Confirmatur. Quia sicut peccatum habet infinitatem quamdam ex parte objecti offensi, scilicet Dei, ita etiam actus bonus caritate informatus habet infinitatem quamdam ex parte objecti et finis propter quem fit.

14. — Arguitur *tertio.* Deus de potentia absoluta poterat dare peccatori attrito et merenti de congruo gratiam per quam actus ille fieret contritio. Ergo tunc per satisfactionem aequivalentem justificaretur, siquidem per illum actum redditur Deo aequivalens illi bono quod abstulit peccatum.

Confirmatur. Sit homo peccator qui habeat attritionem quando non tenetur illam habere ex praecepto; quae quidem attritio est meritoria de congruo primae gratiae. Tunc est argumentum: illa attritio satisfacit Deo, reddens perfecte quantum abstulit dum efficiatur contritio per gratiam; et est ex alias indebita, ut patet ex hypothesi, dolet enim quando non tenebatur: ergo est perfecta satisfactio.

Praedicta argumenta sunt Scoti in 4 Sent., d. 15, q. 1, qui tenet partem affirmativam, quod purus homo potest pro peccatis satisfacere Deo ad aequalitatem. De qua opinione quidam mirantur quomodo quadret cum alia opinione Scoti negantis Christum satisfecisse pro peccato de rigore justitiae, ut ait in 3 Sent., d. 20, q. 1, sicut dicemus dubio quarto. Sed si bene consideretur mens Scoti, non est sibi contrarius. Non enim negat Christo Domino quod concedit puro homini, sed intendit quod Christus Dominus non dedit aliquod bonum infinitum pro satisfactione, neque ita ex propriis quod non praesupponeretur gratia et divina acceptatio ut opera Christi essent meritoria et satisfactoria, id quod dubio quarto latius explicandum erit. Cum Scoto sentit Gabriel in 4, d. 14, q. 1 et Almain d. 15, q. 1.

15. — *Quarto* et ultimo. Si ad satisfactionem de condigno pro peccatis requiritur quod non fundetur in gratia ejus cui fit satis-

factio, sequitur quod nullus homo purus dum constituitur in gratia possit mereri de condigno vitam aeternam, neque postea augmentum gratiae et gloriae, neque remissionem poenae purgatori. Consequens est contra communem sententiam et contra veritatem. Sequela vero probatur. Quia eadem est ratio de merito et satisfactione puri hominis quantum ad rationem condignitatis et recompensationis aequalis.

16. — Pro decisione *notandum est primo,* quod per purum hominem debemus intelligere hominem qui non sit Deus, sive ille sit in gratia, sive in peccato, sive in puris naturalibus. Cajetanus tamen dicit quod purus homo in hoc loco excludit non solum suppositum divinum, sed etiam divinam acceptionem gratificantem opus hominis. Sed in hac parte omnes relinquunt Cajetanum, quoniam ejus intelligentia non stat cum eo quod dicit divus Thomas, quod purus homo potest satisfacere imperfecte secundum acceptationem Dei, et quod "omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi". Constat autem, maxime in doctrina divi Thomae, quod homo sine gratia Dei non potest haec praestare. Item intelligentia Cajetani est contraria doctoribus in 3 Sent., d. 20.

Notandum *secundo* quod satisfactio pro peccatis non accipitur hic prout est tertia pars integralis sacramenti poenitentiae, quae per se ordinatur ad recompensationem poenae temporalis quae frequenter relinquitur post absolutionem culpae solvenda in purgatorio; sed loquimur de satisfactione prout est recompensatio pro culpa quatenus est offensa Dei. Et hoc est valde observandum pro his quae dicenda sunt de satisfactione puri hominis per contritionem.

Notandum *tertio* quod *tres conditiones* solent assignari ut aliqua satisfactio sit perfecta secundum aequalitatem justitiae commutativae. *Prima* conditio constituitur, quod qui satisfacit, satisfaciat ex propriis. Nam qui alienum bovem daret ei cui debet bovem, non satisfaceret. Haec conditio non satis aperte constituitur, nam fur satisfacit perfecte reddens alienum equum proprio domino. Non ergo ex propriis necesse est satisfacere per se loquendo ut sit perfecta satisfactio. Videtur ergo dicendum quod haec conditio non est universalis nisi in compensandis injuriis et

offensis; hoc enim semper fit propriis actionibus aut rebus propriis satisfacientis.

Secunda conditio solet statui, quod quamvis aliquis satisfaciat ex propriis, non tamen perfecte satisfacit ad aequalitatem, si quod reddit dono accipit ab eo cui satisfacere nititur. V. gr., si Petrus debebat Paulo quinque, et Paulus donaverat alias Petro alia quinque vel decem, dicunt quod Petrus non satisfaciet perfecte Paulo reddendo quinque de bonis quae acceperat. Haec conditio tamen sic intellecta non est necessaria ad perfectam satisfactionem, etiam de rigore justitiae. Probatur, quia sequeretur ex illa quod si quis ab amico semel accepit dono vineam, et postea accepit ab eodem mutuo mille aureos, quod non poterit hic mutuatarius restituere de rigore justitiae mille aureos ex pretio vineae, quod videtur absurdum et contra communem usum reipublicae. Confirmatur. Quia beneficium vel donum alias receptum non minuit rationem debiti quod contrahitur virtute alterius contractus cum eodem donatore, quin potius amplius obligatur donatarius ratione gratitudinis ad solvendum debitum ex justitia ei qui prius beneficus fuerat. Dicendum ergo est satis esse ut ille qui restituit vel satisfacit homini, faciat ita ex propriis, quod quando reddit non sint bona actualia ejus cui restituere vult.

Tertia conditio solet constitui, ut quod redditur non sit alias debitum. In hac conditione multum insistit Scotus et sequaces. Verumtamen examinanda est conditio. Nam si sit sensus quod id quod redditur non sit alias debitum secundum rationem alterius virtutis praeter justitiam, falsum est hoc esse necessarium. Et probatur evidenter: quia si pauperi existenti in extrema necessitate, cui ego debebam alias panem de justitia mutuatum, dederim panem, certum est quod satisfactio de rigore justitiae, etiamsi panem illum alias tenebam dare de rigore praecepti caritatis et misericordiae. Itaque in tali casu non teneo dare duos panes, unum ex misericordiae praecepto, alterum ex obligatione justitiae. Tertia itaque conditio intelligenda est ut fiat restitutio vel satisfactio de alias non debito ex justitia. Ratio est evidens, quia tunc non redderetur aequale pro toto debito. Nam si quis debet decem boves, et deinde accipit alios decem commodatos a creditore, jam debet viginti. Ergo non satisfaceret perfecte reddendo decem commodatos. Quapropter videtur nobis dicendum, quod sufficit ad

perfectam satisfactionem quod aliquis reddat ex propriis aequale, dummodo per propria intelligamus sicut jam explicatum est.

Notandum est *quarto* quod in satisfactione quae est restitutio rerum temporalium, multo manifestior est aequalitas necessaria ad restitutionem perfectam, eo quod illa nullo modo pendet ex acceptatione ejus cui facienda est restitutio. At vero in satisfactione pro injuria vel offensa facta aliquo modo pendet, licet per accidens, ex voluntate ejus cui facienda est satisfactio; quoniam aestimatio proprii honoris non consistit ita in indivisibili, ut aliquando non oporteat requirere voluntatem offensi, an reputet aequalem esse satisfactionem quae offertur, an velit majorem fieri. Verum est tamen quod in hoc potest esse irrationabilis excessus vel defectus in aestimatione honoris. Sed nos intendimus docere quod intra limites prudentiae possit aliquis honorem suum aestimare plus minusve. Saepe autem apertissimum est satisfactionem esse aequalem aut majorem injuria. V. g., si vir illustris vilem hominem percusserit alapa et reddat illi quinquaginta vel centum aureos, reputabitur ab omnibus abundans satisfactio.

Ex quo sequitur quod aequalitas satisfactionis non pendet per se ex acceptatione ejus cui fit; sed sive acceptet, sive non acceptet, erit sufficiens satisfactio secundum se, si fuerit aequalis. Et acceptatio alterius poterit esse consequens, et non causa sufficientiae aequalitatis. *Notate* ergo quod nullus tenetur ex justitia acceptare satisfactionem aliquam, nisi fiat secundum leges justas. V. g., si lex jubeat abscindere manum ejus qui nobilem civem aut ministrum justitiae alapa percusserit, tunc percussus non tenetur ex justitia aliam satisfactionem admittere, sed poterit exigere quod offensor patiatur poenam legis.

17. — His ita constitutis sit nobis **prima conclusio:** *Nullus purus homo, sed neque angelus potest ex viribus naturae sine gratia et auxilio Dei satisfacere perfecte vel imperfecte pro peccato proprio vel alieno.* Haec conclusio diffinitur in materia de gratia, 1. 2, q. 109 et deinceps contra pelagianos, et est nobis certa secundum fidem catholicam; neque de illa dubium debet esse inter catholicos theologos, quin potius illam confirmant testimoniis sacrae scripturae et conciliorum. Et ratio divi Thomae in solutione ad secundum argumentum eam sufficienter probat. Nihilominus probatur breviter a nobis tali ratione. Articulus fidei est Deum

esse justificatorem impii: ergo viribus naturae non potest fieri justificatio apud Deum. Probatur consequentia, quoniam alias lumine naturali cognosceretur articulus fidei, et ipse Deus ut auctor naturae esset justificator peccatoris.

Quod *si quis argumentetur* cum divo Thoma argumento secundo hujus articuli, videlicet quod Deus non debet exigere ab homine peccatore plus quam homo possit reddere: ergo quando homo peccator facit viribus naturae totum quod in se est ut reparetur a peccato, debet Deus saltem ex quadam aequitate acceptare talem satisfactionem. *Respondetur* quod Deus ut auctor naturae non fecit legem veniae peccatorum neque petit satisfactionem a peccatoribus sibi fieri. Hinc ratio naturalis non potest concludere quod detur venia poenitentibus, sed potius concludet quod peccator qui per peccatum avertitur ab ultimo fine, meretur pati aeternas poenas a Deo supremo ac justo judice. Si autem consideretur Deus ut auctor gratiae et finis supernaturalis et ut ordinavit humanum genus ad vitam aeternam quae est visio Dei, nulla potest considerari satisfactio ex viribus naturae quae habeat non solum perfectam proportionalitatem, sed neque imperfectam ut reconcilietur peccator in amicitia Dei. Et nisi supernaturaliter fuerit dispositus, punietur secundum legem justam, prout dictum est protoparenti Genes. 2 (v. 17): *Quocumque die comederis ex eo, morte morieris;* ita quod omnis venia respectu peccatoris ex pura Dei misericordia proficiscitur.

Ad illud autem quod objiciebatur, quod Deus non debet exigere a peccatore plus quam illi possit reddere, distinguo. Plus quam ille possit reddere viribus naturae, nego; plus quam possit adjutus divina misericordia, concedo, quoniam ipse Deus qui petit aliquid supra vires nostras, nos praevenit et paratus est prosequi nisi per nos steterit.

Quod si aliqua satisfactio apud Deum fuerit imperfecta pro offensa commissa, oportet quod etiam illa fundetur in gratia et auxilio supernaturali; alioquin nullam prorsus proportionem neque rationem satisfactionis habebit pro recompensatione offensae divinae.

Quod *si iterum aliquis argumentetur,* quod saltim de potentia Dei absoluta potuisset Deus legem facere, ut omnis qui naturae viribus doleret de peccato, justificaretur per gratiam supervenien-

tem: ergo tunc ex viribus naturae dolor ille acceptaretur a Deo pro satisfactione offensae: *Respondetur* quod quamvis Deus de potentia absoluta potuisset talem legem facere, tamen ille dolor nullam intrinsecam rationem satisfactionis haberet, sed solummodo per quamdam consequentiam fundatam in lege reciperet gratiam homo ille. At vero quando nostra contritio de peccato reputatur esse quaedam recompensatio pro offensa contra Deum, ut paulo post dicetur, jam talis contritio est ejusdem ordinis cum remissione et venia peccatorum, quoniam fundatur in gratia Dei, qui illa satisfactione contentus est.

Ut autem haec melius intelligantur, sciendum est esse *duas opiniones* circa remissionem peccatorum. Quamvis enim omnes conveniant in hoc quod Deus, etiam ut auctor naturae, possit de potentia absoluta remittere peccatum quantum ad poenam absque infusione gratiae, tamen differunt in hoc quod *scotistae* et *quidam alii* affirmant quod Deus de potentia absoluta potest rectificare hominem peccatorem, maxime qui peccavit contra legem naturae solam, ad rectitudinem naturalem absque infusione gratiae, ita ut detur medius postquam homo peccavit, inter peccatum et gratiam. Et sicut Deus potuit creare hominem in puris naturalibus, ita post peccatum poterat restituere illum ad rectitudinem naturalem. *Altera opinio* est, quae videtur esse *divi Thomae* 1. 2, q. 113. a. 2. qui ait et nititur ostendere quod non potest intelligi remissio peccati sine infusione gratiae.

Nunc igitur, ut consequenter loquamur in praesenti materia, dicendum videtur quod qui priorem opinionem sequuntur, possunt dicere consequenter quod Deus de potentia absoluta poterat acceptare dolorem pro peccato in satisfactionem imperfectam, si vellet rectificare hominem rectitudine naturali dumtaxat; quia tunc dolor ille esset ejusdem ordinis cum illa justificatione sive rectitudine naturali. At vero *qui sequimur* alteram opinionem, consequenter negamus quod dolor ex viribus naturae sive quaelibet alia operatio nunquam poterit, etiam de potentia absoluta, habere intrinsecam rationem satisfactionis, etiam imperfectam; quia illa operatio non est ejusdem ordinis cum tali justificatione quam nos ponimus, scilicet per infusionem gratiae post peccatum.

Praedictam conclusionem confirmant aliqua testimonia sacrae scripturae. V. g., II ad Cor. 3 (v. 5): *Non quod simus sufficientes*

cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. At vero si viribus naturae possemus aliquo modo satisfacere pro offensa Dei, profecto sufficientes essemus cogitare a nobis quasi ex nobis. Item ad Rom. 3 (vv. 23-24) : *Omnes enim peccaverunt et egent gratia Dei;* hoc est, gratia per quam Deus gloriosus ostenditur. *Justificati gratis,* hoc est, absque omni prorsus merito, immo et absque omni satisfactione pro sua offensa quae non fundetur in sua gratia.

18. — Secunda conclusio: *Purus homo, etiam cum auxilio Dei supernaturali, faciens quantum in se est, etiamsi acceperit gratiam gratum facientem, satisfacere non potuit pro peccato suo vel aliorum ad aequalitatem justitiae.* Loquimur autem de peccato originali vel mortali, in quibus ratio offensae ex parte objecti infinita est, propterea quod includit aversionem ab ipso Deo, et quia sic offendentes quantum est ex parte perversae actionis, intendunt non esse Deum. Et talis offensa fuit actualis in protoparente, in quo omnes corruimus et a quo originale peccatum contrahimus.

Probatur conclusio. *Primo,* quia omnis valor ejus quod talis homo redderet Deo, proveniret ex gratia et auxilio gratuito Dei et actualiter volentis acceptare illud opus in aliquam recompensationem pro peccato. Ergo non satisfaceret ad aequalitatem justitiae. Probatur consequentia, quia Deus offensus juste poterat pro dignitate sui honoris exigere majorem satisfactionem; et nulla sufficeret ad aequalitatem recompensare offensam commissam contra Deum, quia est infinitae bonitatis.

Probatur *secundo* et *confirmatur.* Quia talis homo non reddit ex propriis, id est quae non sint actualia dona Dei etiam tunc quando fiunt. Ergo non poterat satisfacere ad aequalitatem justitiae. Explicatur antecedens. Et supponamus quod non solum posse bene operari in potentia proxima, sed etiam bene operari est donum Dei, quod ab eo pendet in fieri et conservari, juxta illud ad Phil. 2 (v. 13) : *Ipse enim est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate,* id est pro sua benigna et liberali voluntate. Colligitur ergo quod talis modus satisfaciendi non est secundum condignitatem justitiae. Confirmatur: quia tota dignitas illius satisfactionis consurgit ex gratia finita ex parte operantis; at vero offensa ex parte offensi habet infinitatem: ergo satisfactio non adaequatur cum offensa.

Haec conclusio *confirmatur* ex illo ad Rom. 11 (v. 35) : *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?* Ergo omnis nostra satisfactio fundatur in anticipatione gratiae Dei. Item ex illo Job. 9 (vv. 2, 3, 15) : *Vere scio quod ita sit, et quod non justificetur homo compositus Deo,* id est comparatus cum Deo. *Si voluerit contendere cum eo, non respondebit ei unum pro mille... Qui si habuero quidpiam justi, non respondebo ei, sed meum judicem reprecabor.* Item facit illud Isaiae 43 (v. 26) : *Reduc me in memoriam et judicemur simul; narra si quid habes ut justificeris;* quasi diceret: nihil habes ut secundum justitiam possis postulare tuam justificationem.

Hanc sententiam sequuntur omnes theologi. Durandus in 3 Sentent., d. 20, q. 3 et in 4, d. 15; Alexander Halensis 3 p., q. 1, memb. 6, a. 2; Altissiodorensis lib. 3, trac. 1, cap. 8; Albertus Magnus in 3 Sent., d. 20, a. 3; divus Bonaventura eadem dist., q. 3; Palude ibid.; Driedo in lib. *De captivitate et redemptione humani generis,* tract. 2, cap. 2, p. 4, et multi alii ex modernis, quamvis in ratione conclusionis differant. Omnes etiam sancti patres asserentes necessariam esse Christi satisfactionem, supposito quod Deus voluit ad aequalitatem sibi fieri satisfactionem, tenent hanc conclusionem, quos omnes citaturi sumus dubio sequenti.

19. — Nunc autem, ut praedicta melius penetrentur, veniamus ad solutionem argumentorum. Ad *primum* nego consequentiam. Et ratio est quia, quamvis homo purus constitutus in gratia reddat Deo tantum honorem quantum per peccatum abstulit, non tamen reddit ex propriis ad sensum jam explicatum, sed ex actuali dono Dei, quod tamen requirebatur ut satisfactio pro offensa esset de condigno secundum aequalitatem justitiae. Et profecto argumentum bene probat quod id quod redditur et offertur non est minus bonum ex parte objecti quam malum offensae fuerat iniquum ex parte ejusdem objecti. Sed tamen ad satisfactionem condignam exigitur etiam apud homines quod satisfaciens reddat ex propriis quod indebite abstulit. At vero quando requiritur prius gratia offensi ut offendens sit potens satisfacere, manifestum est quod non satisfacit ex propriis de condigno ad aequalitatem, sed ex gratia offensi, qui illa satisfactione contentus est. Hanc doctrinam confirmat Aristoteles lib. 5 *Ethic.,* cap. 5, ubi ait quod justum est contrapassum quoddam (1). Quod explicat divus Thomas 2. 2,

(1) Aristot., *Ethic.,* lib. 5, cap. 5. Didot, 2, 57.

q. 61, a. 4 et inquit quod illud dictum propriissime verificatur in actionibus et passionibus injuriosis, juxta illud Exo. 21 (vv. 23-24): *Animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente.* In quo datur intelligi, quod satisfaciens pro injuria facta, debet in propriis pati ut recompenset et satisfaciat, tollit enim rationem justitiae. Item quod oporteat iterum aliquid ab offenso petere et gratis accipere ad satisfaciendum illi et recompensandam offensam. Neque Scotus suis argumentis intendit revera aliquid contrarium nostrae conclusioni, sed vocat satisfactionem de condigno, non quia sit secundum aequalitatem justitiae, quae non fundatur in gratia, sed quia offertur Deo tantum bonum quantum malum fuerat offensa.

20. — Ad *secundum* argumentum respondetur negando consequentiam, quia difformitas peccati quatenus est offensa contra Deum non attenditur ex damno dato ipso Deo, sed ex peccantis intentione expressa vel interpretativa. Omnis enim qui mortaliter peccat, attentat quantum in se est ex parte suae actionis occidere Deum, et vult non esse Deum dum facit contra legem ejus, et avertitur ab illo et convertitur ad se ipsum ut ad ultimum finem. Quod autem solus peccans damnificetur per hoc quod manet mortuus in peccato et reus aeternae poenae, non destruit rationem offensae et injuriae intentatae. Deinde etiam possumus considerare quod peccator laedit revera honorem Dei, qui consurgit vel consurgere debuit ex recta operatione creaturae, eo quod honor est in honorante. Et quamvis Deo non acrescat gaudium ex honore quem illi deferunt creaturae, tamen revera honor illi debitus minuitur et laeditur per peccatum. Nunc igitur, ut satisfaciens recompenset pro offensa facta Deo, qui est infinitae dignitatis, necesse est ut ipse sit infinitae dignitatis ex natura sua, ut revera possit esse contrapassum et justum ad aequalitatem.

Ad *confirmationem* respondetur quod dignitas quam habet bona operatio ex parte divini objecti non est ratio satisfaciendi de condigno ex opere operantis, qui debet ex propriis satisfacere; quin potius illa infinitas provenit ab ipso Deo offenso: ergo per illam non recompensat peccator offensam illius objecti infinitae dignitatis. Quemadmodum si quis injuriose abstulit et conculcavit vestem regiam, si postea reverenter idem pallium accipiens imponat regi, non satisfacit de condigno, quamvis faciat opus quod

secundum se tam bonum habeat objectum quam fuerat objectum offensae. Et in hoc falsus est Scotus, qui arbitratur condignitatem satisfactionis pensandam esse ex bonitate operis ex parte objecti offensi. Tamen iste valor non se tenet ex parte satisfacientis, propterea non facit condignitatem satisfactionis.

21. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod neque ipse Scotus per illud intendit quod satisfactio puri hominis sit sufficiens secundum aequalitatem justitiae. Hoc enim nec ipsi Christo concedit, ut videbimus dubio quarto, cujus opera dicit fuisse satisfactoria quia fuerunt acceptata. Sed intendit Scotus probare quod purus homo possit habere actionem tam bonam quam mala fuerat offensa; et hanc vocat ille satisfactionem de condigno. Quod autem adjecit de homine attrito quando non tenebatur habere attritionem, intendebat quod ex propriis et alias non debitis poterat satisfacere ex acceptione gratiae quae cum illa attritione infundebatur. Putat enim Scotus quod attritio ex viribus naturae est meritoria de congruo infusionis gratiae, maxime si accedat sacramentum poenitentiae; de qua re non est praesentis loci disputare quantum habeat falsitatis.

Ex dictis sequitur quod est impertinens quod purus homo attritus vel contritus recipiat gratiam per quam gratificetur opus illud quod facit, ut recompenset ad aequalitatem justitiae offensam commissam contra Deum. Neutro enim modo illa satisfactio est ex propriis, et neutro modo habet infinitatem ex parte satisfacientis. Item est impertinens quod ille homo habeat attritionem vel contritionem quando non tenetur habere illam. Quoniam ratio impossibilitatis satisfaciendi ex parte puri hominis *ex duobus* colligitur a divo Thoma in solutione ad secundum. *Primo* quidem ex quadam infinitate peccatorum, scilicet ex parte subjecti totius humani generis, in quo sunt infiniti homines in potentia, et omnes infecti oriuntur peccato originali. Ex quo colligit quod nullus eorum poterit satisfacere ad aequalitatem, tam ex eo quod ipse homo erat in peccato et indigebat gratia Dei, quam etiam quia illi pro quibus erat satisfacturus non sunt finiti, gratia autem sibi data esset finita. Nihilominus *secunda ratio* est potissima, quae fundatur in infinitate dignitatis offensae Dei. Quanto enim persona in quam peccatur est majoris dignitatis, tanto major est peccatum sive offensa, et tanto major satisfactio requiritur ad

recompensandam offensam secundum aequalitatem justitiae. Cum ergo Deus offensus sit infinitae dignitatis, et purus homo quantumlibet habeat gratiam habitualem est finitae dignitatis, nemo poterit satisfacere ad aequalitatem justitiae, quia nulla persona est infinitae dignitatis praeter divinam. Et haec ratio procedit etiamsi homo haberet gratiam infinitam ex propriis naturalibus, quoniam adhuc illa gratia esset finita, et non faceret personam infinitae dignitatis, quod requiritur ad satisfactionem de condigno secundum aequalitatem justitiae.

22. — Ad *quartum* argumentum respondetur negando consequentiam. Qua in re paralogizantur quidam ex modernis theologis, existimantes eamdem esse rationem de satisfactione pro offensa quam de merito. Nos autem falsum omnino reputamus eamdem esse rationem respectu nostri. *Primo* quidem quia in instanti justificationis, secundum communem et verissimam sententiam, meretur homo de condigno vitam aeternam et gloriam majorem vel minorem secundum dispositionem actus contritionis caritate majore vel minore informatus. Nemo autem audebit dicere quod tunc per illum dolorem satisfacit et recompensat de condigno ad aequalitatem justitiae offensam commissam. Alias contrariaretur Apostolo dicenti ad Rom. 3 (v. 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsium. Deinde,* postquam homo jam justificatus est, fides catholica docet quod meretur augmentum gratiae et gloriae; nunquam tamen verificabitur quod simpliciter meretur vel recompensat pro offensa peccati mortalis proprii vel alieni. Ergo distincta ratio est de merito et satisfactione, ut latius explicatum est a nobis in 1 p., q. 21, a. 4, dubio unico.

Nunc autem satis est advertere quod ratio meriti, etiam de condigno, non postulat quod homo mereatur ex propriis naturalibus, neque ex his quae non sint dona Dei. Immo vero ipsa gratia habitualis, quae est radix merendi, et auxilium Dei quo adjuvamur ad bene operandum, sunt semper dona Dei in fieri et conservari; quin etiam ipsamet merita sunt dona Dei, *qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Unde Caelestinus pontifex in epistola ad omnes Gallicanos episcopos ait: O bonitatem Dei, "qui nostra vis esse merita quae tua sunt dona, et pro his quae largitus est, praemia aeterna sis collaturus" (1). Con-

(1) S. Caelest., *Ad episcopos Galliarum.* ML, 50, 536.

sistit itaque ratio meriti in hoc quod opus sit bonum moraliter, scilicet procedens a libero arbitrio, undecumque habeat rationem virtutis. Et sic est proprietas actus virtutis quod sit laudabilis et dignus praemio tali vel tali pro qualitate actionis. Si enim actus bonus liberi arbitrii habuerit bonitatem dumtaxat secundum mensuram naturalis rationis, non respondet ei praemium supernaturale, sed tantum praemium naturale apud ipsum Deum ut auctorem naturae. De hac re vide divum Thomam 1. 2, q. 21, a. 3 et 4 praesertim, et q. 114, a. 1. Non itaque repugnat quod per ipsa merita, quae sunt dona Dei, mereamur de condigno coronam justitiae, quae consistit in aequalitatem praemii cum merito, non in eo quod ipse Deus sit debitor secundum justitiam; hoc enim est impossibile, ut docet divus Thomas 1 p., q. 21, a. 4.

Ratio hujus aequalitatis est quia divina providentia, quae statuit talia bona opera fieri a libero arbitrio creaturae sive secundum vires naturales, sive supernaturales, ordinavit illa bona opera ad tale vel tale praemium secundum naturam ipsius operis fundati in gratia vel in ipsa natura vel in utraque. Itaque ipse Deus dum reddit premium ipsi merito, efficit justitiam et aequalitatem in ipsis rebus. Non tamen ipse operatur ex justitia commutativa quae sit in illo, quia haec includit imperfectionem quamdam, scilicet quod Deus ordinetur ad alterum cum obligatione ad illum. Nihilominus est in Deo aliquid altius quam justitia commutativa, scilicet veracitas atque fidelitas ipsius, juxta quod impossibile est mentiri Deum et ejus providentiam falli.

Ceterum ratio satisfactionis pro offensa commissa contra Deum ut fiat ad aequalitatem respicit dignitatem offensi, quae in Deo infinita est; et idcirco requirit ex parte offensoris infinitam dignitatem ut possit facere aequalitatem secundum rationem justitiae per contrapassum. Et quia hoc impossibile est quod in puro homine inveniatur, nulla est alia ratio satisfaciendi Deo in puro homine nisi ex acceptatione et gratia Dei, vel per hoc quod peccator puniatur in aeternum. Et nunquam finietur illa aequalitatis ratio, quia Deus semper punit citra condignum, quia non potest inveniri condignitas et aequalitas simpliciter in ipso supplicio et contrapassione peccatoris. Patet igitur quomodo consequentia ultimi argumenti nihil valet.

Ceterum de satisfactione pro poena purgatorii, quae finita est,

non dubium est quin justus per bona opera possit ad aequalitatem satisfacere et mereri remissionem illius poenae de condigno, sicut meretur augmentum gratiae et gloriae de condigno.

De peccato etiam veniali quo ipse justus non simpliciter offendit Deum neque simpliciter facit contra legem, sed praeter legem Dei, non dubitamus quin possit justus de condigno satisfacere pro illo, immo de condigno mereri remissionem illius per actum caritatis, praesertim per actus ferventiores caritatis, ut est communis opinio omnium theologorum. Hactenus de dubio hoc.

23. — Dubitatur quarto principaliter: utrum Christus Dominus satisfecerit pro peccatis humani generis ad aequalitatem justitiae, sive de rigore justitiae vel de condigno.

Arguitur *primo pro parte negativa.* Christus Dominus non satisfecit secundum justitiae rationem: ergo neque de rigore justitiae. Probatur antecedens. Quia justitia proprie dicta debet esse *ad alterum,* ut dicit Aristoteles 5 *Ethic.,* cap. ultimo. Sed opera quae Christus faciebat non erant ad alterum. Ergo non erant proprie justitiae. Probo minorem, quia persona Christi erat ipse Deus cui facienda erat satisfactio, juxta illud II ad Cor. cap. 5 (v. 19): *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.* Ergo opera Christi non erant ad alterum.

Confirmatur. Quia in humanis non invenitur justum simpliciter inter filium et patrem quia filius est aliquid patris, ut ait Aristoteles lib. 5 *Ethic.,* cap. 6 (1). Sed Christus Filius Dei est aliquid Patris, immo tota essentia Patris. Ergo inter illum et Patrem non potest esse justum simpliciter.

Confirmatur secundo. Peccatum humani generis et omne peccatum non est magis contra Patrem quam contra Filium quam contra Spiritum Sanctum, sed immediate est contra Deum et legem ipsius. Ergo ipsa satisfactio facienda est immediate ipsi Deo offenso, ac proinde Christus Dominus non satisfaciebat speciali ratione Patri potius quam sibi, sed immediate satisfaciebat Deo, qui erat ipsemet. Ergo ipsa satisfactio Christi non erat opus justitiae proprie dicta.

24. — Arguitur *secundo.* In Christo non potuit esse justitia commutativa respectu Dei. Ergo non satisfecit Deo per actum

(1) Aristot., *Ethicorum,* lib. 5, cap. 6, n. 7. Didot, 2, 60.

justitiae commutativae, ac proinde neque satisfecit. Probatur antecedens, quia commutativa justitia proprie est inter eos qui ad invicem possunt obligari; sed Deus nemini potest obligari ex justitia, ut docet divus Thomas 1 p., q. 21, et idcirco negat justitiam commutativam esse in Deo. Consequentia vero probatur, quia satisfactio sicut et restitutio est proprius actus justitiae commutativae, ut ait divus Thomas 2. 2, q. 62.

25. — Arguitur *tertio*. Id quod Christus obtulit fuit finitum, siquidem erat aliquid finitum, scilicet obedientiam usque ad mortem ex dilectione caritatis Dei, quae erat subjective in voluntate humana. Deus autem offensus est infinitae dignitatis. Ergo non obtulit Christus aequale, ac proinde satisfactio Christi non fuit sufficiens nisi ex acceptatione Dei.

Confirmatur. Nemo offensus tenetur acceptare satisfactionem nisi fiat secundum rigorem legis, ut diximus dubio tertio, notabili quinto. Sed lex justa erat jam lata a Deo ipso contra transgressorem mandati Gen. 2 (v. 17): *Quacumque die comederis, morte morieris,* quod quidem intelligitur de utraque morte, scilicet temporali et aeterna. Ergo Deus non tenebatur acceptare aliam satisfactionem praeter justam vindictam.

26. — Arguitur *quarto*. Christus Dominus non reddebat ex propriis quod offerebat Deo. Ergo non satisfaciebat secundum aequalitatem justitiae. Consequentia patet ex tertio notabili dubii praecedentis. Antecedens probatur, quia quaecumque habebat anima Christi, scilicet gratiam et virtutes, erant omnia Spiritus Sancti: ergo per illa non satisfaciebat Christus ex propriis.

27. — Arguitur *quinto*. Christus non reddebat Deo in satisfactionem aliquid quod non deberet alias, saltem pro gratiarum actione propter tantum beneficium quantum erat quod ejus anima uniretur Verbo divino. Ergo non proprie satisfaciebat ad aequalitatem.

28. — Arguitur *sexto* et ultimo. Opus quod Christus fecit ad reparationem humani generis appellatur emptio, juxta illud I ad Cor. 6 (v. 20): *Empti estis pretio magno;* appellatur etiam redemptio juxta illud Apoc. 5 (v. 9): *Redemisti nos Deo in sanguine tuo.* Sed istae locutiones sunt metaphoricae. Ergo satisfactio Christi non est opus justitiae proprie dictae, sed metaphorice. Probo minorem. Nam si proprie empti sumus, oportebat esse qui proprie

venderet nos: sunt enim correlativa emptio et venditio. Si autem proprie redempti sumus, oportebat dari pretium ei sub cujus potestate tenebamur captivi. Tenebamur autem captivi sub potestate diaboli, ut dicit concilium Tridentinum sess. 5, in principio decreti *de peccato originali*. Ergo diabolo solvendum erat pretium, quod esset blasphemum asserere et erroneum. Non igitur illa reparatio humani generis habet ex aliqua parte propriam rationem justitiae, sed omnino metaphoricam.

29. — De hac *gravissima difficultate* sunt variae sententiae. Durandus in 3 Sent., d. 20, q. 2 et in 4, d. 15, q. 1 absolute ait quod Christus non satisfecit satisfactione condigna pro peccato, sed dumtaxat ex divina acceptatione, sicut alii homines potuissent satisfacere et mereri apud Deum. Ratio potissima ejus est quia Christus inquantum homo non potuit reddere aequivalens, quia quidquid habuit, totum debebat Deo pro beneficiis acceptis.

Eamdem sententiam tenet Scotus in 4, d. 15, q. 1 et in 3, d. 20, q. 1, immo et d. 19, q. 1 ubi *ait* quod meritum Christi fuit finitum formaliter quia est creatura, etiamsi consideretur cum respectu ad personam divinam. Dicit *secundo* quod operationes Christi sunt meritoriae ex divina acceptatione, hoc est, sunt meritoriae quia acceptantur, non econtrario quia meritoriae sunt acceptantur. Dicit *tertio* quod de facto Deus acceptavit meritum Christi pro infinitis hominibus si possent esse, et ita meritum Christi fuit infinitum extensive, sicut et peccatum Adae erat infinitum extensive, quia sufficiens erat ad inficiendos infinitos homines si essent ab stirpe Adae. Dicit *quarto* quod ratione suppositi, quia erat Deus, potest Pater acceptare de congruo meritum Christi pro infinitis hominibus, quae quidem congruitas non potest reperiri in pura creatura.

Habemus igitur, secundum praedictos doctores, quod Christus pro peccatis hominum non est meritus apud Deum magis de condigno quam potuisset purus homo mereri qui multam gratiam a Deo accepisset, per quam acceptarentur ejus merita et satisfactio ad reparationem humani generis.

Sententia vero divi Thomae in hoc articulo et infra q. 48, a. 2, est quod meritum et satisfactio Christi fuerunt infinita in ratione meriti et satisfactionis, et de condigno ad aequalitatem justitiae satisfecit Christus Deo pro peccatis nostris, et meruit nobis gra-

tiam et remissionem peccatorum et omnia quae ad nostram salutem ordinata sunt.

Hanc sententiam amplectuntur non solum thomistae, sed etiam alii gravissimi doctores: Cajetanus hic et infra, q. 48; Capreolus in 4, d. 15 et in 3, d. 20; et Palude ibidem; divus Bonaventura ibidem; Alexander Halensis 3 p., q. 17, memb. 3 et 4 et 5; Driedo tomo 2 *De captivitate et redemptione humani generis,* tractatu 2, cap. 2, a. 2; Hosius in *Confessione fidei catholicae;* Magister Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 6 et in 4 Sent., d. 19, q. 1, a. 9. Videatur ipse divus Thomas lib. 4 *Contra gentes,* cap. 54 et 55.

30. — Ante decisionem hujus difficultatis necesse est ut prius conveniamus *in terminis et significatione vocum.* Oportet enim explicare quid sit *satisfacere de rigore justitiae,* et quid *de condigno,* et quid *ad aequalitatem justitiae.* Et similis consideratio potest fieri de *merito* ex rigore justitiae et de condigno et ad aequalitatem justitiae. Sunt enim aliqui ex modernioribus qui in Christo Domino volunt distinguere in hujusmodi loquutionibus. Ajunt enim Christum satisfecisse de condigno et meruisse de condigno, non tamen de rigore justitiae. Putant enim quod rigor justitiae excludat omnino omnem anticipationem divinae misericordiae, et quod includat acceptationem cum obligatione de justitia ex parte ejus cui fit satisfactio, ita ut teneatur de justitia acceptare satisfactionem sibi factam et remittere offensam, et teneatur etiam reddere praemium merenti de rigore justitiae: atque consequenter negant Christum satisfecisse vel meruisse de rigore justitiae. Ratio eorum est quia divina misericordia anticipavit non solum genus humanum conferens nobis Christum, sed etiam anticipavit ipsum Christum ratione humanitatis, cui facta est suprema misericordia uniendo illam Verbo divino et replendo gratia et veritate tanta quantam decebat habere illum qui erat unigenitus Patris. Ex quo sequitur quod, si rigor justitiae servandus esset erga genus humanum, nullum aliud medium erat ut divinae justitiae fieret satis nisi quod omnes perirent in aeternum. Praeterea est alia ratio quare Christus non potuit satisfacere de rigore justitiae, quia videlicet ipse Deus non potest obligari ex justitia commutativa ad acceptandam satisfactionem neque ad reddendam mercedem pro meritis.

Ceterum satisfactio de condigno et meritum de condigno ajunt idem esse atque ad aequalitatem justitiae eo modo quo justitia inveniri potest inter Deum et homines. Non enim est justum simpliciter, sed secundum quid. Isto modo nos, ajunt, satisfacimus de condigno pro poenis purgatorii et meremur de condigno vitam aeternam, non tamen de rigore justitiae, quia nostra satisfactio et nostrum meritum fundatur in gratia et misericordia Dei. Propterea dicitur in Psalmo 102 (v. 4) : *Qui coronat te in misericordia et miserationibus*. At vero quod satisfactio et meritum sit de condigno consistit in hoc, quod id quod redditur sit aequale cum eo quod debebatur vel cum eo quod datur ut praemium. Et quia operationes Christi habebant infinitam dignitatem ex circumstantia personae operantis, sicut offensa habebat infinitam malitiam ex infinitate offensi, idcirco illa satisfactio Christi fuit de condigno et ad aequalitatem justitiae. Similiter fuit aequalis respectu praemii quod Christo promissum est propter suam humilitatem. Immo vero quantum ad hoc excellentius fuit meritum Christi secundum se, ut postea explicaturi sumus, quam praemium datum ipsi quantum ad substantiam praemii, licet quantum ad modum conferendi habeat infinitatem sicut et meritum. Crescit enim ratio praemii in ratione praemii quantum crescit ratio meriti in ratione meriti. Atque ideo unus tantum impius justificatus ex meritis Christi est infinitum praemium quantum ad modum conferendi, scilicet de justitia et de aequalitate.

31. — Hic modus loquendi *de rigore justitiae* non per omnia displicet, sed neque per omnia placet. Displicet enim in eo quod ait satis esse ad satisfactionem de condigno ut id quod redditur sit aequale. Sic enim purus homo existens in gratia dum justificatur satisfaceret de condigno pro offensa, quia reddit tantum bonum quantum abstulit, ut dicebat Scotus. Item etiam displicet in eo quod non distinguit rationem satisfaciendi pro offensa et rationem merendi aliquid ut praemium. Quamvis enim in Christo Domino haec duo aequalia sint in ratione justitiae de condigno, tamen in nobis non se habent aequaliter. Dum enim justificamur, licet concedamus quod satisfacimus aliquo modo et imperfecte pro offensa per ipsam contritionem, tamen nullo modo meremur remissionem offensae et meremur de condigno vitam aeternam,

propter rationem assignatam a nobis dubio praecedenti ad quartum argumentum.

Et est etiam alia ratio hujus differentiae ex proprietate meriti et satisfactionis. Satisfacimus enim alteri, meremur autem nobis. Quapropter in eo quod recompensamus offensam factam alteri, non possumus dicere quod recompensamus mortem nostram per peccatum; hoc enim ex pura misericordia Dei provenit quod iterum vivificemur. Ceterum quoniam justificamur mediantibus bonis actibus liberi arbitrii provenientibus ex gratia Dei, necesse est quod per illos mereamur praemium juxta qualitatem bonitatis ipsorum actuum. Est enim de ratione boni operis esse meritorium.

Hinc est quod satisfactio nostra, quantumlibet gratia informetur, nunquam est de condigno respectu Dei offensi, eo quod ipsa gratia finita est et a Deo donante, cui facienda erat recompensatio. At vero nostrum meritum bene potest esse de condigno respectu praemii, quia habet aequalitatem juxta bonitatem operis procedentis a libero arbitrio cum ipso praemio finito. Verum est tamen quod apud divum Thomam nusquam legitur satisfactionem Christi, scilicet meritum ejus aut nostrum, esse de rigore justitiae, sed solum dicitur esse de condigno, et satisfactionem esse condignam per quamdam adaequationem ad recompensationem culpae commissae.

Nihilominus discipuli divi Thomae, ut explicarent illam adaequationem operum Christi, utuntur illo modo loquendi, *de rigore justitiae*. Quo quidem modo loquendi non intendunt excludere anticipationem divinae misericordiae respectu humanae naturae quae est in Christo, neque intendunt ponere in Deo obligationem acceptandi ex justitia proprie dicta, sed solum intendimus excludere per illum modum loquendi aliquam gratiam vel misericordiam factam fuisse personae Christi satisfacientis vel merentis ex qua valorem acciperent vel dignitatem bonae operationes illius. Habebant enim infinitam dignitatem ex dignitate personae operantis.

32. — Pro decisione igitur quaestionis sit **prima conclusio** certa secundum fidem catholicam: *Christus Dominus satisfecit pro peccatis humani generis secundum justitiam, non metaphorice, sed proprie loquendo de justitia.* Volumus dicere quod opera Christi inquantum erant satisfactoria pro peccatis hominum, habebant proprie rationem justitiae, sicut restitutio est opus justitiae.

Probatur primo conclusio. Quia saepe in sacra scriptura opus quod Christus fecit appellatur justitia et redemptio, v. g. I ad Cor. 1 (v. 30) : *Qui factus est nobis sapientia et justitia et sanctificatio et redemptio.* Sed sapientia et sanctificatio et redemptio proprie accipiuntur. Ergo et justitia.

Deinde efficacius probatur ex illo ad Rom. cap. 3 (vv. 24-25) : *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quae est in Christo Jesu, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius;* ubi explicat Apostolus quomodo applicatur nobis ista Christi redemptio, scilicet per fidem vivam in Christum crucifixum. Explicat etiam finem quem habuit divina majestas volens nos sanctificare et redimere per talem medium in eo quod sequitur, scilicet *ad ostensionem justitiae suae propter remissionem praecedentium delictorum in sustentatione Dei,* hoc est, in eo quod remisit peccata hominum qui fuerunt ante Christum per fidem in Christum venturum. Rursus, inquit, *ad ostentationem justitiae suae in hoc tempore,* scilicet in tempore gratiae, *ut sit justus ipse et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi,* id est ut ostendatur justus dum justificat peccatorem per Christum, et non solum ostendatur misericors. At vero si Christus non satisfecisset et secundum justitiam ipsi Deo justissimo, non ostenderetur Deus justus dum justificat peccatorem, sed solum misericors.

In praedicta conclusione omnes catholici convenire debent. Nam et in concilio Tridentino, ses. 6, cap. 7 inter causas nostrae justificationis dicitur quod Dominus noster Jesus Christus est causa meritoria et quod "meruit nobis justificationem et pro nobis Deo Patri satisfecit". Constat autem etiam lumine naturali quod meritum importat rationem justitiae respectu praemii, et similiter satisfactio pro nobis, hoc est pro nostris peccatis rationem justitiae proprie dictae importat. Ergo verissima est et catholica conclusio. Ceterum tota diversitas opinionum est circa modum hujusmodi justitiae et satisfactionis et circa modum quo ad nos extenditur.

33. — Sit **secunda conclusio:** *Christus Dominus satisfecit pro omnibus hominibus nullo excepto quantum ad sufficientiam satisfactionis et meriti.* Haec conclusio est etiam de fide. Et probatur ex illo II ad Cor. 5 (v. 15) : *Pro omnibus mortuus est Christus;* et I ad Tim. 2 (v. 4) : *Qui vult omnes homines salvos fieri;* et I Joan. 2

(vv. 1-2): *Advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam totius mundi.* Et ad Rom. 5 (v. 15): *Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Et paulo post inquit: *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Hae auctoritates et similia testimonia necesse est quod explicentur quantum ad sufficientiam, nam inquantum ad efficientiam non sunt universalia.

34. — Unde sit **tertia conclusio** certa secundum fidem: *Non satisfecit Christus pro omnibus quantum ad efficientiam, sive quantum ad effectum actualem.* Aliqui utuntur nomine *efficaciae* in hac conclusione, sed nos proprius appellamus *efficientiam,* quoniam efficacia videtur significare habitualem virtutem efficientem, efficientia vero ipsum actum cum effectu importat. Probatur conclusio: quia secundum fidem, certum est quod non omnes sunt participes redemptionis Christi; neque omnes salvabuntur et justificabuntur.

Ex his conclusionibus explicare debemus quomodo verificetur illud Joan. 17 (v. 9): *Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt.* Hoc est, pro praedestinatis oravit Christus absolute, et cum effectu assecutus est quod petebat. Nam si pro omnibus orasset absolute, omnes salvarentur, quia oratio Christi absoluta semper est exaudita, ut videbimus infra q. 21, a. 4. Oravit itaque Christus conditionaliter pro reprobis, sicut oravit: *Si possibile est, transeat a me iste calix* (Mat. 26, 39). Nihilominus non transivit ab ipso calix passionis. Similiter et illud I ad Tim. cap. 4 (v. 10): *Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium;* omnium quidem quantum ad sufficientiam, fidelium vero quantum ad aliquam efficaciam, saltem quantum ad effectum fidei.

Hanc differentiam insinuat divus Bernardus sermone 2 super Psalmum *Qui habitat,* ubi ait: "Possunt omnes homines dicere: redemptor meus es tu; sed susceptor meus es tu, ii tantum qui habitant in adjutorio altissimi" (1). Intellexit enim Bernardus

(1) S. Bernardus, *Sermones in Psalmo Qui habitat,* sermo 2. ML, 183, 189-190.

quod nomen Redemptoris sufficientiam redemptionis significat, susceptor autem dicit efficientiam redemptionis.

35. — Quarta conclusio: *Christus Dominus satisfecit pro peccatis totius humani generis de rigore justitiae et de condigno secundum rigorem justitiae.* Loquimur autem de rigore justitiae prout a nobis supra explicatum est. Haec conclusio intelligatur, sive consideretur satisfactio Christi quantum ad sufficientiam pro omnibus, sive consideretur quantum ad efficientiam pro quibusdam. Et est eadem ratio de merito Christi. Meruit enim de condigno secundum rigorem justitiae salutem omnium hominum quantum ad sufficientiam, et quorumdam quantum ad efficientiam. Haec conclusio mirum mihi est quod non asseratur ab omnibus scholasticis theologis ita certa, ut oppositum sit erroneum vel errori proximum, vel saltim temerarium, juxta torrentem sanctorum patrum et gravissimorum scholasticorum.

Quod autem praedicta conclusio sit *verissima et tutissima omnium* probatur. Quia magis consonat *sacris litteris* et *dictis sanctorum patrum,* et *magis pia est* pro dignitate et excellentia Christi Domini.

Probatur primo *ex sacra scriptura.* Nam ad Rom. 5 videtur Apostolus suscepisse causam Christi ut ostenderet ejus perfectissimam justitiam ut obtineret et efficeret nostram justificationem. Sunt autem expendenda verba Apostoli ab eo loco: *Sed non sicut delictum, ita et donum.* Ubi secundum omnes considerationes praefertur justitia et meritum et obedientia Christi peccato protoparentis quantum ad modum et efficaciam operandi. Possumus igitur tale argumentum theologicum colligere: Peccatum Adae, qui fuit caput humani generis, juste derivatum est ad posteros simul cum poena justissima ipsius peccati: ergo meritum Christi secundum aequalitatem justitiae efficax est salutis omnium hominum. Probatur consequentia. Quoniam alias, demeritum Adae efficacius fuisset ad inficiendum et damnificandum posteros quam meritum Christi ad vivificandum et reparandum damnum nocumentumque quod ex peccato proveniebat. Quomodo ergo verificabitur quod inquit illic (v. 17) Apostolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum?* Sed peccatum secundum rigorem justitiae nos ad mortem traxit.

Ergo et meritum Christi secundum aequalitatem justitiae nos in vitam intulit. Nam propterea dicit Apostolus, *Abundantiam justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Et concludit statim: *Igitur si per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Profecto qui attente legerit hunc locum Apostoli, intelliget quod praedicta consequentia negari non potest absque aliquo periculo contradicendi scripturae sacrae et dignitati Christi.

Ne autem videamur sacram scripturam nostro arbitratu interpretari, legatur divus Chrysostomus super illum locum ad Rom. 5 ubi sic ait: "Multo plura quam debebamus Christus pro nobis solvit, tantoque plura quanto guttulam aequae pelagus excedit immensum" (1). Et certum est quod divus Chrysostomus non potest intelligi quantum ad substantiam poenarum quas debebamus, quoniam majores sunt poenae infernales quam poenae passionis Christi; sed intellexit quantum ad dignitatem pretii, quae accidebat operibus ex dignitate personae operantis et patientis. Et divus Ambrosius ibidem ait: "Si enim mors regnavit···, quanto magis gratia regnare credenda est, quae confert vitam per Christum" (2). Ergo bene infertur quod, si gratia non regnat per justitiae aequalitatem in satisfactione Christi, quod non magis regnat quam mors quae titulo justitiae vindicativae infligebatur hominibus. Et idem Ambrosius ibidem explicans illud, *qui est forma futuri* (v. 14), ait quod Christus sufficiens et perfecta fuit hostia quia non erat ipse debitor.

Praeterea probatur ex illo ad Gal. 3 (v. 13), *Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum.* Quod quidem testimonium multo commodius explicatur si dicamus Christum per rigorem justitiae solvisse quae nos debebamus secundum legem justam, per quam eramus destinati propter peccatum ad mortem aeternam. Similiter et illud ad Gal. 4 (v. 4), *Misit Deus Filium suum... factum sub lege ut eos qui sub lege erant redimeret,* videtur significare quod Christus solvit pro nobis totum illud quod lex petebat a nobis.

---

(1) S. J. Chrysostomus, *In ep. ad Rom. homil. X,* num. 2. MG, 60, 477.
(2) Ps - Ambr., *In epist. ad Rom.* ML, 17, 102.

Praeterea ad Hebr. cap. 5 (vv. 7-9), extollens Apostolus dignitatem sacerdotii Christi ex eo quod erat Filius Dei, ait: *Cum lacrymis et clamore valido offerens, exauditus est pro sua reverentia;* hoc est propterea quod cum ipse esset Filius Dei, nihilominus reveritus est Patri offerens illi sacrificium in ara crucis ubi clamans expiravit. Ac si diceret: exauditus est propter reverentiam quam exhibuit Patri, eo quod illa reverentia et religio erat sua, hoc est, suppositi divini per humanitatem exhibita. Et iterum ibidem ait: *Cum esset Filius Dei, didicit ex his quae passus est obedientiam, et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae;* ac si diceret quod Filius Dei inquantum homo didicit scientia experimentali ex his quae passus est obedientiam, id est executionem obedientiae, in qua executione consummatus in cruce, factus est omnibus obtemperantibus sibi per fidem vivam credentibus causa salutis aeternae. Quae testimonia plenius explicantur pro dignitate Christi, pro gloria Dei, pro erectione spei nostrae, si dicamus quod Christus Dominus secundum aequalitatem justitiae rigurosae solvit et satisfecit pro nobis, quam si dicamus quod dumtaxat ex acceptatione et gratia Dei fuerit sufficiens ejus redemptio et satisfactio. Sic enim videtur Christus gratis mortuus fuisse, siquidem per purum hominem poterat fieri satisfactio ex acceptatione Dei, qui illa esset contentus.

Confirmatur ex illo ad Hebr. 10 (v. 4): *Impossibile est enim sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Ubi videtur loqui Apostolus de impossibilitate deletionis peccatorum per satisfactionem aequalem. Nam si de imperfecta solutione et satisfactione ex acceptatione Dei loqueretur, possibile erat justorum sacrificia offerentium tauros et hircos acceptari a Deo in satisfactionem imperfectam.

Secundum praedictam doctrinam, possumus ad Christum referre, saltem typice, quod in Psalmo 88 (v. 44), *Misericordias Domini in aeternum cantabo,* legimus: *Avertisti adjutorium gladii ejus, et non es auxiliatus ei in bello;* videlicet quatenus Pater voluit quod Christus non uteretur potestate quam habebat ad moriendum neque ad minus patiendum. Et hoc est quod dicit, *Avertisti adjutorium gladii ejus.* Quod autem sequitur, *Et non es auxiliatus ei in bello,* videtur significare quod Christus propria virtute et merito fecit victoriam, vicit bellum, satisfaciens divinae justi-

tiae, et non ex acceptatione Dei. Cui etiam consonat illud Thren. 2 (v. 5): *Factus est mihi Dominus velut inimicus;* quod de persona Christi typice potest intelligi, quatenus Christus Dominus secundum maximum rigorem divinae justitiae passus est et solvit pro nobis quae nos debebamus.

Deinde probatur conclusio *testimoniis sanctorum Patrum* plurimus quae longum esset recensere. Videatur in primis Leo I in sermone 13 *De passione Christi* et in Epistola 81 et 95, quibus in locis, postquam asseruisset nullam puram creaturam satisfacere potuisse vel Christum satisfecisse, reddit causam inquiens: "Effusio enim justi sanguinis Christi tam fuit... dives ad pretium, ut si universitas captivorum in redemptorem suum crederet, nullum diaboli vinculum retineret, quia, sicut inquit Apostolus, *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia* (Rom. 5, 20). Et cum sub peccati praejudicio nati potestatem acceperint ad justitiam renascendi, validius factum est donum libertatis, quam debitum servitutis" (1). Hactenus Leo. Quae verba verificari non possunt si propter solam acceptationem Dei, meritum Christi fuisset satisfactorium. Non enim fuisset dives ad satisfaciendum neque validius quam debitum servitutis.

Divus Athanasius in Oratione 42 expresse ait, quod Christus parvum debitum magno pretio compensavit. Item Clemens VI in extravaganti *Unigenitus* inquit, quod "una gutta sanguinis Christi, propter unionem cum Verbo, sufficiebat ad nostram redemptionem". Ergo non fuit sufficiens ex acceptatione Dei, sed ex ipsa unione divina. Divus Cyprianus in sermone *De ratione circumcisionis* (?); prope finem, idipsum docet; et divus Cyrillus in libris *De recta fide,* Athanasius in sermone de passione et morte Christi, item Gregorius Naziancenus in oratione 42. Et Dionysius in epistola 4 ad Cajum monachum, appellat passionem Christi *theandricam,* hoc est, operationem non solum humanam quatenus exercebatur per humanitatem, sed simul divinam propter personam operantem tamquam suppositum humanae naturae (2). Non enim quia Deus effective concurrat ad aliquam actionem humanam dicetur illa theandrica, alias omnes nostrae actiones dicerentur theandricae; sed quia concurrit ut intimum suppositum istius naturae.

(1) S. Leo Papa, *Sermo 64.* ML, 54, 359.
(2) Ps - Dionysius, *Epist. 4.* MG, 3, 1072.

Sic explicatur in concilio Lateranensi sub Martino I, consultatione 5 (1). Divus Damascenus lib. 3 *De fide*, cap. 19, appellat operationem Christi deivirilem, quia quae humana erat non solum humane, sed etiam divine Christus operabatur. Et hinc docet Damascenus Christi passionem fuisse nobis salutarem. Tota itaque ratio infinitatis in satisfactione Christi refunditur in personam quae operabatur per humanam naturam sibi conjunctam hypostatice.

Hanc doctrinam sic intelligunt doctores scholastici graviores, et divus Thomas hic et infra, q. 48, a. 2. Et quamvis ipse non utatur illo modo loquendi, *de rigore justitiae*, tamen ita intelligit et explicat satisfactionem condignam et perfectam, ut evidenter colligatur fuisse de rigore justitiae. Ponit enim differentiam inter satisfactionem Christi, et puri hominis, quod satisfactio puri hominis semper pendet ex acceptatione Dei ut sit sufficiens; non enim secundum se est condigna ad recompensandum peccata. Ergo satisfactio Christi, quae non innititur tali acceptatione ut sit sufficiens et perfecta, merito dicitur esse de rigore justitiae.

Hanc sententiam tenent omnes thomistae, v. g. Capreolus in 3, d. 20, q. unica, a. 1, concl. 2; Paludanus q. 2, a. 2; Ferrariensis lib. 4 *Contra gent.*, cap. 55; Soto lib. 3 *De natura et gratia*, c. 6. Item divus Bonaventura in 3, d. 20, q. 3, a. 2; Altissiodorensis lib. 3, tit. 1, cap. 8; Guillelmus Parisiensis in lib. *Cur Deus homo*, c. 7; Halensis 3 p., q. 1, mebr. 7: Richardus de Mediavilla in 3, d. 21, q. 4; Richardus de Sancto Victore lib. *De incarnatione Verbi*, cap. 8 et multi alii quorum non est numerus.

Denique *rationibus theologicis* probatur conclusio. Christus Dominus obtulit pro peccatis nostris infinitum valorem in ratione meriti et satisfactionis. Ergo secundum rigorem justitiae meruit nostram justificationem et omnia alia ad quorum assecutionem ordinavit suum meritum. Probatur antecedens, quoniam valor boni operis in obsequiis et satisfactionibus et meritis obedientiae attenditur potius ex dignitate operantis quam ex substantia operis. Pluris enim aestimamus si vir nobilis honorem nobis deferat quam rusticus, et pluris si vir illustris hoc faciat, maxime autem si rex. Ergo cum Christus Dominus sit persona infinitae dignitatis, se-

(1) Mansi, 10, 1151.

quitur quod ejus satisfactio et meritum et obedientia sint infiniti valoris, ex dignitate personae humanae, quae eadem erat atque divina.

Neque obstat quod Christus Dominus non merebatur inquantum Deus, sed inquantum homo, quia quamvis substantia operis meritorii necessario deberet exerceri per humanitatem, tamen dignitas meriti consurgebat maxime ex dignitate personae humanae operantis. Itaque Filius Dei mereri non potest nisi in natura humana. At vero tale meritum est infiniti valoris, quia Filius Dei est ipsemet homo, quam dignitatem meriti infinitam nulla pura creatura potuit habere, etiamsi reciperet gratiam habitualem majorem quam habuit anima Christi. Cum igitur illam dignitatem infinitam habeat Christus ex propriis, et illa sit quae valorem infinitum tribuit humanis operibus, consequens est quod satisfactio et meritum Christi sint condigna secundum aequalitatem et rigorem justitiae.

Et *confirmatur*. Quia Christus non solum offerebat actiones prout erant ab humanitate gratia habituali et virtutibus ornata, sed etiam in illis offerebat semetipsum, juxta illud ad Hebr. 9 (v. 14) : *Qui per Spiritum Sanctum semeptipsum obtulit immaculatum Deo*. Itaque sacerdos offerens, et hostia oblata, idem Christus est cum omnia sua dignitate quae dignificabat humanas actiones ipsius, et faciebat esse theandricas.

Habemus igitur quod satisfactio et meritum Christi habent infinitam dignitatem et valorem ex parte operantis et ex parte ipsius rei oblatae, quae est ipsemet Christus; quae omnia magis explicabuntur in solutionibus argumentorum.

36. — Ad *primum* argumentum respondetur distinguo antecedens. Nam propria ratio justitiae dupliciter potest considerari. Uno modo secundum rationem genericam, secundum quam justitia convenit cum liberalitate, cum misericordia, cum magnificentia, cum pietate et obedientia; quae omnes virtutes suo modo sunt ad alterum, quamvis non tam exacte ad alterum sicut justitia commutativa, quae constituitur inter aequales cives quorum neuter est aliquid alterius. Et secundum hanc considerationem facile concedimus quod satisfactio Christi non habet tam perfectam et plenam rationem justitiae sicut satisfactio quae est inter homines concives, sed nihilominus habet sufficienter ut satisfactio Christi

dicatur esse ad alterum; quemadmodum obedientia Christi proprie est obedientia, quamvis sit ad Deum, qui est ipsemet Christus cui ipsemet obediebat inquantum homo, et debemus illic salvare *rationem ad alterum,* siquidem est proprie obedientia.

Pro cujus intelligentia observandum est quod, sicut obedientia Christi et oratio ejus et humilitas non solum erant humanae naturae operatio, sed etiam humani suppositi, quod erat Verbum et ipse Deus—actiones enim et passiones, ut ait Aristoteles, sunt suppositorum ut quod operatur vel patitur, naturae autem sunt ut quo vel ratione cujus suppositum operatur vel patitur—; nunc igitur quemadmodum non obstat quominus obedientia Christi sit ad alterum quod suppositum obediens sit idem cui obeditur, sic etiam satisfactio Christi sufficienter erit ad alterum, quamvis Christus ipse sit Deus cui fiebat satisfactio.

Hanc autem rationem ad alterum quidam explicant quatenus natura humana satisfaciebat divinae naturae, quae maxime altera est. Sed isti non penetrant proprietatem locutionis. Sicut enim humana Christi natura non ambulabat, sed Christus, ita neque humana natura dicenda est satisfacere, sed suppositum humanum in ipsa natura satisfaciebat per ipsam naturam humanam.

Alii explicant rationem ad alterum propterea quod ipse Deus cui fiebat satisfactio est in alia persona distincta a satisfaciente, scilicet in Patre. Sed neque ista explicatio satisfacit nobis, quia satisfactio facienda erat immediate ipsi Deo ratione deitatis, ratione cujus peccatum dicitur esse contra Deum. Non igitur alia ratione Christus satisfaciebat Patri quam sibimet inquantum erat Deus offensus. Non enim satisfaciebat secundum aliquid relativum, nam sic vera esset ista explicatio. Item sequeretur ex isto modo explicandi quod, si ipse Deus immediate assumeret humanitatem ad subsistentiam deitatis, quod tunc non posset satisfacere neque mereri, quia ille homo non distingueretur personaliter ab aliqua divina persona. Immo vero existimamus quod, etiamsi detur licentia fingendi quod Deus non sit trinus in personis, et quod assumit humanam naturam, poterat nihilominus mereri et satisfacere sicut modo meretur Christus et satisfacit.

Dicendum est ergo satis esse, ad hoc quod obedientia et satisfactio sit ad alterum, quod qui obedit et satisfacit habeat aliam naturam per quam mereatur et satisfaciat, et ille cui obeditur et

fit satisfactio sit alia natura vel habeat aliam naturam ratione cujus erat offensus, et ratione cujus debet fieri sibi satisfactio. Hujus ratio et radix est quia, quamvis Christus sit unica persona, tamen habet duplicem rationem personandi vel suppositandi duas naturas distinctas. Itaque eadem persona quatenus erat homo satisfaciebat sibi quatenus erat altera natura, scilicet divina. Et hoc sufficit ut satisfactio sit ad alterum quantum attinet ad communem rationem justitiae. Et profecto si Aristoteles cognovisset quod suppositum divinum potest fieri humanum, nunquam negasset quod ille homo esset obediens Deo, quia obedientia quae erat in humana natura subjective, non poterat non denominare suppositum. Cum igitur obedientia sit ad alterum, necesse erat explicare ad alterum, scilicet secundum alteram naturam, quamvis non esset ad alterum suppositum; haberet enim tunc duplicem rationem suppositandi illud suppositum.

Ad *primam confirmationem* respondeo quod inter patrem et filium in humanis non est justum simpliciter quia filius est aliquid patris ita ut sit inferior ex nativitate moraliter, et ita nunquam potest reddere aequale; non quia non sit alterum suppositum, alias neque posset obedire patri. Quin etiam ipse Aristoteles ibidem ait quod quandiu filius est sub cura patris, non potest esse justum simpliciter inter illos. At vero quando jam est emancipatio, potest esse justum politicum inter illos sicut inter alios cives in his quae pertinent ad humanos contractus emptionis v. g. et venditionis, ut colligitur ex lege *Si adrogator* ff. de adoptionibus. Quod autem communiter dicimus quod parentibus non possumus reddere aequale, intelligendum est in honoribus deferendis ipsis parentibus ratione originis in principio. Nam quandiu vixerit filius, semper est debitor, et nunquam reddit quod debet tam integre quod non maneat debitor.

Ceterum in divinis Filius est aequalis Patri, neque quidquam debet ei ratione originis, quia ipsamet natura divina naturaliter et aequaliter est in tribus personis. Cum ergo Filius assumpserit naturam humanam per quam et in qua potest obedire et mereri, et ex alia parte communicet suis actionibus dignitatem suppositi operantis, recte intelligitur quod Christus Filius Dei reddit aequale simpliciter ipsi Patri pro recompensatione peccatorum contra Deum. Et in hoc maxime consistit condignitas satisfactionis se-

cundum rigorem justitiae, videlicet quantum ad aequalitatem ejus quod redditur ex parte satisfacientis cum eo quod debebatur ex parte offensi. Et haec est altera consideratio justitiae secundum rationem specificam objecti, quae consistit in aequalitate recompensationis cum debito. Unde non est inconveniens quod, sicut theologia dicitur perfectissima scientiarum quia ejus objectum specificum est excellentissimum, et tamen ex parte generis scientiae perfectiores sunt mathematicae, ita etiam satisfactio Christi fuit perfectissima secundum rigorem justitiae ex parte rationis specificae ipsius justitiae, et tamen secundum quamdam rationem genericam deficiat aliquo modo in eo quod est esse ad alterum. Sed non tantum deficit ut destruatur ratio justitiae.

Et ex hoc patet ad *secundam confirmationem*. Sufficit enim ad propriam rationem justitiae quod sit vel ad alterum suppositum, vel ad suppositum duplicem rationem suppositandi habens. Atque ita existimo quod Christus pariter satisfaciebat sibi et Patri.

37. — Ad *secundum* argumentum respondetur negando antecedens. Ad probationem nego iterum antecedens, si universaliter loquamur, videlicet quod semper sit necessarium ad rationem justitiae commutativae ex una parte quod alter erga quem exercetur illa justitia obligetur ex justitia admittere hujusmodi conventionem vel contractum. Immo vero etiam in humanis possumus aliquod exemplum proferre. V. g., si quis accepit ab altero injuriam, non tenetur ex justitia commutativa acceptare satisfactionem quam alter offert ut reconcilietur in ejus amicitiam quam antea amiserat per offensam, quamvis offensor satisfaciat obligationi justitiae qua tenebatur recompensare injuriam. Sic etiam ipse Deus non tenetur ex justitia acceptare satisfactionem quam Christus obtulit, quamvis ipse Christus offerebat ex justitia commutativa condignam satisfactionem pro peccato ut reconciliaremur in Dei amicitiam. Nihilominus ipse Deus acceptans satisfactionem et meritum Christi reddit praemium reconciliationis nostrae secundum formam justitiae commutativae. Unde divus Thomas, quamvis Prima parte, q. 21, merito negaverit esse in Deo justitia commutativa, tamen in Secunda secundae, q. 61, a. 4 ad primum, inquit quod "forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativae justitiae, prout scilicet recompensat praemia meriti et supplicia peccati".

Pro cujus majore explicatione *notandum est* quod aliqui theologi ponunt specialem virtutem justitiae commutativae in Christo Domino erga Deum ad satisfaciendum illi secundum aequalitatem justitiae pro peccatis humani generis. Non enim putant justitiam commutativam, etiam infusam, quae erat in Christo erga homines sufficere ad faciendam aequalitatem erga Deum. Et quamvis probabiliter loquantur, tamen nobis probabilius videtur quod in Christo Domino non sit illa virtus infusa justitiae erga Deum distincta a virtute justitiae quae erat erga homines infusa. Et ratio est quia ille habitus virtutis infusae justitiae quem illi ponunt distinctum, non poterat attingere ad aequalitatem faciendam erga Deum, nisi tantum ratione suppositi satisfacientis. Quod patet, quia si alteri homini infunderetur ille habitus, non posset ille homo satisfacere ad aequalitatem. Ergo ipse habitus secundum propriam rationem non est facultas ad satisfaciendum de condigno et ad aequalitatem. Sufficit ergo habitus ille communis justitiae commutativae infusae ad satisfaciendum ad aequalitatem virtute suppositi operantis, ita tamen ut ad illum et tam magnum effectum quantum est reconciliare nos Deo de rigore justitiae, ille habitus se habet ad modum instrumenti, quia secundum propriam formam exceditur ab effectu.

Nota secundo quod quamvis Christus Dominus satisfecerit secundum aequalitatem justitiae commutativae; tamen per se primo non obligabat illum ratio justitiae commutativae ad satisfaciendum pro nostris peccatis. Probatur, quia ratio justitiae commutativae solum obligat illum ad satisfaciendum qui fecit injuriam. Christus autem quae non rapuit exsolvebat. Sed tenebatur Christus ex caritate et ex obedientia nobis succurrere, et ex istis virtutibus imperabatur justitia commutativa ut faceret aequalitatem inquantum erat possibile illi homini. Erat autem possibile secundum virtutem suppositi humani satisfacere ad aequalitatem simpliciter, et ita fecit.

38. — Ad *tertium* respondetur distinguo majorem. Dupliciter enim potest considerari id quod Christus obtulit. Uno modo secundum materialem substantiam operis: v. g. si consideretur ipsa voluntas moriendi, ipsa obedientia et passio et actiones reliquae humanae; et sic omnia finita erant in genere rei. Altero modo actiones vel passiones Christi possunt considerari secundum digni-

tatem quam habebant in ratione merendi et satisfaciendi cum omnibus suis circumstantiis: et isto modo erant infinitae bonitatis. Ratio est quia dignitas meriti et satisfactionis illius non distinguebatur a persona satisfaciente. Cum igitur Christus sit persona divina, et actiones et passiones sint suppositorum, necesse erat ut infinita dignitas in genere meriti accederet ipsis actionibus et passionibus moraliter. Quamvis enim ipsa actio non erat Deus, siquidem exercebatur ab humana natura, tamen dignitas illius actionis erat Deus, non solum quia efficienter dumtaxat concurrebat ad illas actiones, sed quia erat persona unita hypostatice humanae naturae per quam operabatur. Quo pacto non erant actiones Patris et Spiritus Sancti, sed Filii Dei. Et quemadmodum ipsi humanae naturae communicabatur infinita dignitas ex unione Verbi, quae tamen dignitas non erat subjective in ipsa humanitate, et nihilominus intime erat in humanitate, non ut pars essentialis ut sic, sed, ut amplius explicabitur q. 2, tamquam terminus personalis complens dependentiam humanitatis a supposito; ita etiam considerandum est quod ipsis actionibus bonis quae sunt elicitivae ab humanitate et in ipsa manent subjective, accedit infinita dignitas a supposito ipsius humanitatis, quod principaliter operatur per ipsam humanitatem. Et hinc provenit quod illae actiones habeant effectum moralem non proportionatum sibi secundum propriam essentiam, sed proportionatum principali agenti. Et hic effectus est satisfacere de rigore justitiae et mereri similiter.

Praeterea est alia ratio hujus infinitatis in valore actionis Christi, quae provenit ex eadem mirabili unione, videlicet quod ipsae actiones non solum habent infinitam dignitatem ex parte operantis, sed etiam ex parte rei oblatae. Nam per illas actiones quod proprie offertur est Christus. Ita dicitur ad Hebr. 9 (v. 14): *Qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit;* et ad Gal. 2 (v. 20): *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me.* Nam ipsa obedientia Christi potius erat per quam offerebatur ipse ut moreretur, quam res oblata. Unde quando dicimus quod Christus obtulit obedientiam, intelligimus quod obtulit se obedientem. Non enim offerebat obedientiam in abstracto, sed in subjecto et in supposito, quemadmodum ipse dixerat: *Ecce venio... ut faciam Deus voluntatem tuam,* Psalm. 39 (vv. 8-9). Quod si aliquando legimus in sacra scriptura quod obtulit sanguinem suum et corpus suum, non ex-

cluditur ibi suppositum oblatum cum sanguine et cum corpore, sed potius includitur in illo relativo reciproco.

Ad *confirmationem* respondetur quod, si Deus decrevisset vindictam sumere de peccatoribus, non dedisset nobis Christum. Et quamvis hoc donum fuerit infinitae misericordiae respectu peccatorum, tamen supposito quod est Christus missus ut sit redemptor hominum, non est inconveniens quod ejus satisfactio sit de rigore justitiae, quoniam isti supposito satisfacienti et merenti nulla facta est gratia, sed ex propriis offerebat infinitum pretium. Quare Deus non poterat exigere aliam majorem satisfactionem. Ubi notanter non dicimus quod tenebatur de justitia acceptare satisfactionem Christi, quoniam ut dicit divus Thomas 1 p., q. 21, in Deo non potest esse obligatio justitiae commutativae. Sed nihilominus erat in ipso Deo alia virtus superior, scilicet fidelitas et veracitas. Unde impossibile erat quod non acceptaret satisfactionem et meritum Christi, quia ipsemet promiserat daturum se nobis caput Christum qui nos redimeret. Et rursus nos per fidem acceptamus fideijussorem, qui pro nobis satisfaceret quod nobis erat impossibile.

39. — Ad *quartum* argumentum respondetur negando antecedens. Ad probationem, concedo antecedens et nego consequentiam. Ratio est quia, quamvis Christus habuit supernaturalia quae respectu animae ipsius non erant propria, tamen respectu suppositi non erant dona, sed propria ipsius personae, cui nulla facta est gratia in hoc quod uniretur humanitati, neque in hoc quod illa humanitas sibi unita ornaretur gratiis et virtutibus multis, quin potius omnia illa derivabantur ab ipso supposito sicut ab Spiritu Sancto. Itaque persona satisfaciens satisfaciebat per propria et ex propriis quorum erat dominus.

40. — Ad *quintum* argumentum respondeo *primo* negando consequentiam, quia, ut jam diximus dubio secundo, non impedit quominus satisfactio sit secundum aequalitatem justitiae quod fiat ex aliis debitis titulo distincto a titulo justitiae. Respondeo *secundo* quod, quemadmodum ipsi personae Christi nulla facta est gratia secundum se, ita non debuit gratiarum actionem ratione personae. Sed quando gratias agebat Patri, eas agebat propter beneficia collata sibi in humanitate et ratione humanitatis, secundum quam inferior erat Patre. Sed rursus ipsa gratiarum actio habebat infi-

nitatem condignam cum beneficiis acceptis, propter infinitam dignitatem personae gratias agentis. Semper enim humanae actiones Christi erant theandricae, ita ut substantia illarum proficisceretur a Christo inquantum erat homo plenus gratia; dignitas autem consurgeret in ipsis actionibus inquantum homo ille erat Deus.

41. — Ad *sextum* respondetur quod opus nostrae reparationis propriissime absque metaphora dicitur redemptio, sicut et Christus proprie est redemptor. Et ratio est quia, ut dicitur in concilio Tridentino, ses. 5, can. 1, homo per peccatum originale incurrit "captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli". Ergo qui nos eripuit ab ista captivitate, redemit nos et redemptor est proprie, sicut canit Ecclesia: *Quos pretioso sanguine redemisti.*

Nec tamen inde sequitur quod pretium redemptionis solvendum erat diabolo, quia ille non detinebat nos juste quantum erat ex parte sua, sed inquantum erat minister divinae justitiae, quod quidem ministerium exercebat diabolus superbe et tyrannice Deo permittente. Quemadmodum etiam passio Christi prout erat effective a crucifixoribus mala erat, sed prout erat ab ipso Christo moriente propter obedientiam bona erat, quoniam etiam erat ab ipso Deo, qui propter nostra scelera percutiebat Filium. Ergo pretium solvendum erat supremo judici, contra quem peccatum erat commissum.

Ceterum emptio non ita proprie, sed potius metaphorice explicat liberationem humani generis per Christum factam. Significatur enim per illam metaphoram formam commutativae justitiae secundum aequivalentiam satisfactionis redditae a Christo pro nobis, quoniam hujusmodi aequivalentia commutativae justitiae maxime manifestatur in contractu emptionis et venditionis. Sed tamen quia nullus erat qui nos proprie venderet, nemo etiam proprie nos emit, sed metaphorice. Possumus etiam respondere quod quando sacra scriptura dicit, *empti estis pretio magno,* perinde est ac si diceret, redempti estis, ut verbum simplex accipiatur pro composito.

42. — Ex dictis *sequuntur* aliqua *corollaria* explicativa nostrae doctrinae et contraria doctrinae Scoti. *Primo sequitur* quod operationes Christi ideo fuerunt acceptatae pro satisfactione quia ipsae dignae erant ut acceptarentur, non viceversa.

Secundo sequitur contra eumdem Scotum quod meritum Christi fuit infinitum, non solum extensive quantum ad sufficientiam pro infinitis hominibus, si possent esse, sed etiam fuit infinitum intensive. Non quidem ex parte actionis in esse qualitatis aut accidentis, sic enim nulla actio potest esse infinite intensa. Sed meritum Christi dicitur a nobis infinitum quasi intensive vel instar intensionis propter infinitum valorem quem habet in ratione talis meriti. Dicimus ergo contra Scotum non solum quod hoc meritum est infinitum intensive, sed etiam quod non poterat simpliciter esse infinitum extensive, nisi simul esset infinitum intensive. Ratio est quia meritum et satisfactio pro multis peccatis non se habet sicut virtus solis ad infinitas generationes, cum ipsa sit finita intensive, sed habet se sicut pretium pro diversis debitis pro quorum singulis aliquid reddendum est. Unde sicut si thesaurus esset finitus, exhauriretur redemptionem plurium captivorum multiplicando, ita satisfactio Christi, si esset in se finiti valoris, consumeretur satisfaciendo pro multis hominibus. Ergo non potest esse infinita simpliciter extensive quin etiam intensive infinita sit.

Denique sequitur quod dictum illud Scoti de congruentia divinae acceptationis respectu operum Christi, quia ille homo erat Deus, multum derogat dignitati meritorum Christi juxta testimonia sacrae scripturae et sanctorum patrum quae citavimus.

43. — Consequenter hic disputari solet a quibusdam de merito Christi, quomodo fuerit infinitum, et quomodo praemium correspondens illi fuerit infinitum, et utrum de facto acceperit praemium infinitum simpliciter. Sed tamen de hoc re specialis locus disputandi est in q. 19, a. 3 et 4. Interim tamen adverte quod ratio infinitatis meriti Christi Domini eadem est atque de satisfactione; oritur enim ex dignitate personae humanae atque divinae.

Ceterum praemium ipsum quod de facto accepit et accepturus est Christus *dupliciter* potest considerari esse infinitum. *Primo* quantum ad modum reddendi praemium, scilicet quod quemadmodum meritum fuit de omni rigore justitiae, ita reddatur et praemium secundum rigorem justitiae. Et isto modo in justificatione unius peccatoris per infusionem gratiae Dei accipit Christus praemium infinitum quantum ad modum reddendi. Ratio est quia quanto titulus meriti est excellentior, tanto magis crescit ratio

praemii, quamvis non crescat in ipsa substantia rei quae datur in praemium. Et ita justificatio unius peccatoris quae fit per gratiam finitam, habet rationem infiniti praemii propter titulum meriti infiniti. Unde quantum ad modum conferendi, infinitum praemium est. *Altero modo* explicant aliqui theologi quo pacto Christus acceperit de facto infinitum praemium, non solum quantum ad titulum, sed etiam quantum ad substantiam praemii, videlicet quia accepit resurrectionem quam meruit de rigore justitiae. Et quia resurrectio Christi includit quod humanitas iterum uniatur Verbo divino, quae unio est infinitae dignitatis simpliciter, idcirco Christus cum resurrexit accepit infinitum praemium inquantum homo; quamvis Verbum divinum semper mansit unitum hypostatice corpori in sepulcro et animae descendenti ad inferos, et sic verificatur commune theologorum proloquium, quod semel assumpsit nunquam dimisit, scilicet quantum ad partes essentiales humanitatis. Sed de hac re copiosior est sermo in loco citato. Nunc autem sufficiat dicere quod, quia tunc iterum verificatur quod humanitas de novo incipit esse in Verbo divino, quae desierat esse in morte propter separationem animae a corpore, idcirco recepit Christus infinitum praemium in sua humanitate per resurrectionem, et non solum gloriam corporis sui.

44. — **Dubitatur quinto** circa quintam conclusionem: **an supposito quod Christus satisfecerit de rigore justitiae et quod est caput humani generis, satisfactio puri hominis sit sufficiens dumtaxat ex acceptatione Dei qui illa contentus est; an vero secundum justitiae aequalitatem sit sufficiens tam pro culpa quam pro poena.**

Arguitur *primo* et probatur quod etiam *pro culpa* satisfaciamus *secundum rigorem justitiae*. Christus Dominus satisfecit pro nobis secundum rigorem justitiae: ergo satisfactio nostra, per quam offerimus Deo eamdem satisfactionem Christi per fidem in sanguine ipsius, erit aequalis secundum rigorem justitiae. Probatur consequentia, quia idipsum nos offerimus quod Christus obtulit.

Confirmatur. Christus de rigore justitiae meruit remissionem peccatorum nostrorum: ergo nostra peccata de rigore justitiae remittuntur nobis. Patet consequentia, quia ita remittuntur sicut Christus meruit quod remitterentur. *Confirmatur secundo*. Si ego

debeo Petro decem, et alius amicus meus solvit illa decem pro me, jam ego satisfeci creditori ad aequalitatem; nam quod per amicos facimus per nos ipsos posse facere videmur. Est enim amicus alter ego, Aristophane teste (1).

45. — Arguitur *secundo*. Esto quod prima gratia gratis nobis conferatur, tamen jam per illam efficimur membra viva Christi: ergo nostra satisfactio sive recompensatio pro offensa quae est ipsa contritio erit satisfactoria de condigno. Probatur consequentia, quia membri operatio attribuitur capiti tamquam principaliori agenti. Ergo cum Christus caput meum satisfaciat pro me et in me quando ego recompenso offensam per poenitentiam, sequitur quod mea satisfactio habeat dignitatem satisfacientis Christi in me, ac proinde erit satisfactio de condigno.

46. — Arguitur *tertio*. Homo constitutus in gratia meretur de condigno augmentum gratiae et gloriae eo quod per gratiam est membrum Christi: ergo simili ratione, in primo instanti justificationis, quatenus praesupponitur gratia prius natura quam recompensatio, erit ipsa recompensatio de condigno. Probatur consequentia, quia per illam gratiam constituitur homo membrum Christi. Cum igitur fundetur illa recompensatio in gratia membri prout unitur capiti, erit perfecta secundum aequalitatem justitiae propter virtutem capitis.

47. — *Quarto* arguitur. Ad probandum quod saltim pro poena etiam aeterna satisfaciat homo contritus et constitutus in gratia de condigno, est argumentum: In puncto justificationis, per infusionem gratiae remittitur culpa per quam homo erat aversus a Deo. Ergo contritio prout praesupponit infusionem gratiae poterit esse satisfactoria pro poena aeterna quae consequebatur culpam. *Neque valet respondere* quod aeterna poena remittitur eo ipso quod per infusionem gratiae remittitur culpa, ac proinde contritio prout sequitur gratiam non erit satisfactoria illius poenae. Non inquam valet ista solutio, quoniam *contra hoc est replica*. Etiam eo ipso quo infunditur gratia, efficitur homo dignus vita aeterna et beatitudine tanta quanta est gratia. Et tamen nihilominus, secundum communem opinionem theologorum, contritio prout sequitur gratiam et in illo instanti quo informatur caritate est meritoria de

(1) ARISTOPHANES, apud Aristotelem II *Polit.* cap. 1, n. 16 (Didot, 1, 499, 30-34). S. Thomas l. 2, q. 28, a. 1 ad 2.

condigno ejusdem beatitudinis, et non majoris quam quae respondebat dignitati gratiae. Ergo similiter non repugnat quod per infusionem gratiae remittatur culpa et reatus ad aeternam poenam, et nihilominus contritio consequens in eodem instanti sit meritoria remissionis aeternae poenae vel satisfactio pro aeterna poena.

Confirmatur, quia per contritionem satisfacimus de condigno pro poena purgatorii vel in totum vel in partem, secundum intensionem doloris. Ergo etiam possumus satisfacere pro poena aeterna.

48. — Pro decisione hujus difficultatis supponendum est secundum fidem catholicam quod peccator gratis justificatur, et simul *per redemptionem quae est in Christo Jesu,* ut dicitur ad Rom. 3 (v. 24), et explicatur in concilio Tridentino ses. 6, cap. 6 et can. 1, et expressius cap. 8 gratis justificari. Ideo dicimus quia nihil eorum quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.

Verumtamen haec misericordia et justitia quae conveniunt in opere justificationis impii *diversimode a theologis* explicantur

Quidam enim ajunt quod gratis justificari nihil aliud est quam justificari, et non ex operibus liberi arbitrii per vires naturales exercitis, quae quidem opera excluduntur ab Apostolo. Non autem opera gratiae distinguit Apostolus contra gratiam. Ita docent Richardus et Roardus Tapper decanus Lovaniensis in articulo sexto *De satisfactione,* ad argumenta, fol. 257, ubi tenet probabilem esse opinionem theologorum quod pro culpa mortali et aeterna poena per eumdem Spiritum Dei inhabitantem satisfacere possumus, cujus verba late retulimus in 1 p., q. 21, a. 4, dubio unico, conclusione quarta (*).

Alii vero *ex modernis* impatienter ferunt quod in instanti justificationis et infusionis gratiae habeat homo aliquem actum qui possit dici satisfactio, etiam imperfecta, vel recompensatio pro ipso peccato. Opinantur enim quod gratis justificari excludit omnino aliquam recompensationem etiam imperfectam.

(*) Hoc dubium super art. 4, q. 21 Primae partis invenitur tantum in secunda editione *Commentariorum* magistri Bañez, facta ab ipsomet auctore Salmanticae 1585. Omnes editiones posteriores (Venetiis 1587, Lugduni 1588, Duaci 1614) continent textum primae editionis Salmantinae 1584. Editio tamen partialis Valentiae 1934 est reproductio Salmanticensis 1585.

49. — Nos autem, intelligentes dictum Apostoli sicut intelligit concilium Tridentinum ubi supra, et sequentes per omnia doctrinam divi Thomae, statuimus sequentes conclusiones:

Prima conclusio: *Quando peccator justificatur per contritionem, ipsa contritio est quaedam satisfactio vel recompensatio imperfecta pro culpa quatenus fuit offensa Dei.* Haec conclusio est expresa doctrina divi Thomae 3 p., q. 85, a. 3, quam late probavimus prima parte ubi supra, conclusione 3 et 4. Et profecto divus Thomas hic ad secundum expresse asserit quod satisfactio puri hominis potest esse sufficiens imperfecta, scilicet secundum acceptationem ejus qui illa contentus est. Constat autem quod divus Thomas non loquitur de satisfactione pro poena purgatorii, sed loquitur de peccato ad cujus satisfactionem de condigno asseruerat necessarium esse Deum incarnari.

50. — **Secunda conclusio:** *Nihilominus dum justificatur homo non meretur neque imperfecte quidem remissionem culpae, sicut neque infusionem gratiae.* Haec conclusio habetur ex doctrina divi Thomae 1. 2, q. 114, a. 5 ubi latius disputatur de hac re, an sit aliquod meritum de congruo quo homo mereatur antecedenter vel concomitanter gratiam justificationis. De qua re vide Soto libro secundo *De natura et gratia,* cap. 4, ubi vehementer invehitur contra Scotum asserentem in 4 Sent., d. 14, q. 2 quod ex puris naturalibus cum communi influentia Dei potest esse attritio quae sit meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. Immo addit Scotus quod si illa attritio est perfecte circumstantionata in genere moris, videtur omnino dispositio sufficiens ad justitiam in termino illius attritionis adquirendam. De qua re non est praesentis loci contendere, neque ostendere quantum in hac parte erraverit Scotus. Sed solum intendimus hic quod ipsa contritio, quamvis sit recompensatio quaedam imperfecta pro offensa, non tamen habet aliquam rationem meriti etiam imperfecti respectu infusionis gratiae vel remissionis peccati, sed est meritoria gloriae de condigno et est dispositio ultima ad gratiam et est imperfecta recompensatio pro offensa commissa contra Deum. Quo fit ut istae locutiones inter se distinguantur, scilicet: meremur nobis vitam aeternam per contritionem et satisfactionem imperfecte Deo, et disponimur ad gratiam, quae omnia in eodem instanti verificantur. Itaque satisfactio non habet pro termino gratiam, sed potius, judi-

cio meo, pro causa et radice. Inde enim aliquid valet ad recompensandum. Meritum vero habet etiam gratiam pro radice, sed pro termino praemium gloriae; dispositio autem, ut est a Deo disponente, habet pro termino infusionem gratiae. Non ergo valet ista consequentia: quod si contritio est aliquo modo satisfactio quae fit Deo pro offensa, sit etiam aliquo modo meritum respectu infusionis gratiae. Et ratio est evidens, quia quemadmodum meritum morale intra limites luminis naturalis supponit naturam rationalem in ipso merente quae de se ordinatur ad finem naturalem, ita meritum supernaturale necesse est quod praesupponat supernaturalem naturam, scilicet gratiam, per quam efficimur divinae consortes naturae et quae nos ordinat in finem supernaturalem. Quo fit ut bonae operationes liberi arbitrii hominis existentis in gratia possint esse meritoriae praemii supernaturalis, si tamen referantur ab operante in illum finem supernaturalem.

51. — Tertia conclusio: *Si gratia per quam justificamur et omnia quae conferuntur nobis in momento justificationis considerentur ut recipiuntur in nobis ex una parte, et ex altera parte considerentur Deus et Christus conferens nobis gratiam, mere gratis applicantur nobis merita Christi ut in nobis habeant effectum illum justificationis.* Probatur, quia secundum hanc considerationem, nihil est in nobis quod possit habere rationem meriti vel satisfactionis, quin potius sumus alienati a Deo per peccatum et digni morte aeterna, juxta illud Oseae 13 (v. 9): *Perditio tua ex te Israel, et tantummodo in me auxilium tuum.* Ex quo auxilio per infusionem gratiae diximus in prima conclusione quod nostra contritio erat recompensatio imperfecta.

52. — Quarta conclusio: *Si autem Christus consideretur ex parte nostra tamquam caput ipsius Ecclesiae vel nostri, cujus sumus membra, et qui in nobis recipit praemium sui meriti et effetum reconciliationis, secundum quod nos recipimus omnia illa vice Christi, tunc nostra justificatio et omnia per quae justificamur dantur nobis a Deo justo judice secundum perfectam rationem justitiae, hoc est secundum aequalitatem meriti et satisfactionis Christi capitis.* Haec sententia est Cajetani in hoc articulo circa finem, ubi considerat Christum caput et nos membra tamquam unam personam mysticam. Quae sententia multis non placet, quia videtur illis quod nimium tribuat justitiae hominum apud Deum.

Sed profecto, si attente consideretur haec sententia, verissima est et catholica, et rationi consentanea et conformis doctrinae Apostoli ad Rom. 3 (vv. 24, 26): *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quae est in Christo Jesu;* et post pauca: *Ut sit ipse justus et justificans peccatores.* Non solum est opus misericordiae, sed etiam divinae justitiae facientis aequalitatem et reddentis Christo quod meruit in nobis.

Deinde sunt optimae rationes propositae in argumento. Nam et Christus satisfecit perfecte ad aequalitatem et perfecte meruit quod petivit, juxta illud Psal. 2 (v. 8): *Postula a me et dabo tibi* etc. Vere colligitur quod cum in nobis recipitur quod ille meruit et petivit, opus illud esse divinae justitiae retribuentis Christo quod meruit secundum rigorem justitiae. Non enim nostra satisfactio consideratur nunc a nobis ut condistincta et seorsum posita a satisfactione Christi, sed ut conjuncta cum illa, ut effectus illius ordinatus ad nostram justificationem.

Praeterea divus Thomas infra, q. 49, a. 1 considerat Christum cum suis membris tamquam unam personam mysticam, et inquit quod Christus, qui est caput nostrum, "per passionem suam... liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, sicut homo per aliquod opus meritorium quod manu exercet redimit se a peccato quod pedibus commisit. Sicut enim naturale corpus est unum ex diversitate membrorum consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi capitis, computatur quasi una persona cum suo capite". Item divus Thomas *De veritate,* q. 29, a. 7 ad 11 ait quod "Christus et membra ejus sunt una persona mystica; et ideo opera capitis sunt aliquo modo membrorum". Et in praesenti articulo ad 2 ait quod nostra satisfactio innititur et "efficaciam habet a satisfactione Christi". Unde Cajetanus advertit quod divus Thomas hoc loco melius expressit meritum et satisfactionem nostram quam in 4 Sent., d. 15, q. 1, a. 2 ad primum, ubi dixerat quod quantum ad hoc quod mea satisfactio sit sufficiens ex acceptatione Dei, parum interest quod habeam gratiam et caritatem ex merito Christi vel aliunde. Quod quidem nos hic non negamus, si satisfactio nostra consideretur ut condistincta a satisfactione Christi. At vero si consideretur ut est conjuncta et unita cum satisfactione Christi capitis, plurimum interest quod ex merito Christi habeam gratiam et caritatem ad hoc quod nostra satisfa-

ctio sit perfecta ut unitur et efficitur una mystice cum satisfactione Christi.

Hinc etiam patet quomodo conveniant quod ait divus Thomas in 1. 2, q. 114, a. 3, quod meritum nostrum de condigno respectu gloriae refertur in motionem Spiritus Sancti, hic autem refert in Christi meritum et satisfactionem. Non enim illud excludit istud secundum, sed hoc secundum habet majorem rationem justitiae, quatenus nostrum meritum et satisfactio imperfecta fundatur in merito infinito et satisfactione perfecta Christi.

53. — Ex dictis poterit theologus explicare aliqua testimonia sacrae scripturae adjuncta regula divi Augustini libro 3 *De doctrina christiana,* cap. 30, quae est secunda regula Tychonii haeretici. scilicet "de Domino et ejus corpore". V. g. in Psalmo 21 (v. 1) ubi in persona Christi dicit propheta: *Deus Deus meus... quare me dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum;* ubi Christus appellat sua peccata non quae ipse commiserat, sed quae susceperat delenda in membris suis. Idem illud II ad Cor. 5 (v. 21): *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in illo.* Inquit Augustinus in *Enchiridione,* cap. 41: "Ipse ergo peccatum ut nos justitia; nec nostra, sed Dei; neque in nobis, sed in illo; quemadmodum ipse peccatum, non suum, sed nostrum; neque in illo, sed in nobis" (1).

Si objicias quod hac via aliquo modo favemus lutheranis blasphemis, qui dicunt quod justitia nostra Christus est et ab illa omnes denominamur justi: *respondeo* nego sequelam, immo magnificamus justitiam Christi dum asserimus illam usque adeo efficacem, quod mundat et justificat peccatores per justitiam inhaerentem membris, dum consideramus illam conjunctam cum justitia Christi capitis. De qua re vide divum Thomam *De veritate,* q. 29, a. 7 ad 8, ubi considerat Christum tamquam causam universalem sufficientissimam, sed nihilominus oportet quod applicemur illi per fidem et sacramenta.

54. — Ex dictis colligitur solutio ad argumenta. Et ad *primum* dicitur quod, licet nos offeramus Deo satisfactionem et meritum Christi, tamen nostra oblatio et satisfactio habent in nobis finitam

---

(1) S. Augustin., *Enchiridion,* cap. 41. ML. 40, 253.

gratiam in qua radicatur; et ideo non potest pertingere per seipsam ut sit satisfactio perfecta. Ceterum argumentum probat quartam conclusionem, si consideretur nostra satisfactio tamquam membri quod unitur cum capite satisfaciente.

Et idipsum probatur in *prima* et *secunda confirmatione*. Sed in secunda confirmatione advertendum quod illa comparatio de amico solvente pro me debitum non tenet quantum ad omnia; nam Christus Dominus amicus noster datus est nobis gratis ab ipso Deo offenso cui debebatur satisfactio. Unde non sufficit quod ipse solverit debitum quantum est ex parte sua, sed necessarium est quod illud applicetur nobis per aliquem determinatum effectum in nobis a divina misericordia. Et sic applicatur parvulis in baptismo ista Christi satisfactio, et adultis applicatur etiam per poenitentiam et fidem vivam in sanguine ipsius et per reliqua sacramenta, quae efficiunt in nobis aliquem determinatum effectum.

55. — Ad *secundum* respondetur quod si nostra satisfactio consideretur ut una unitate personae mysticae, concedo consequentiam. Si autem consideretur ut condistincta et ut alicujus alterius personae a persona Christi, negatur consequentia; sed solum sequitur quod nostra satisfactio imperfecta fundatur in satisfactione perfecta Christi, sicut dicit divus Thomas hic ad 2.

56. — Ad *tertium* argumentum negatur consequentia. Est enim magna differentia inter meritum et satisfactionem, ut ostendimus dubio praecedenti ad quartam conclusionem. Ratio meriti respectu praemii consistit in bonitate humanae operationis procedentis a libero arbitrio; habet enim talis operatio condignitatem cum praemio, undecumque perficiatur liberum arbitrium, sive ex natura, sive ex gratia. Ratio vero condignae satisfactionis respicit maxime personam satisfacientem cum conditionibus supra positis.

57. — Ad *quartum* aliqui convicti illo argumento concedunt quod, sicut contritio est satisfactoria pro offensa, ita etiam pro poena aeterna. Hanc sententiam approbat decanus Lovaniensis ubi supra. Nobis autem melius videtur quod pro aeternitate poenae non est satisfactio ex parte nostra aliquo modo, etiam dum sumus contriti et in gratia constituti. Ratio est quia proprie loquendo satisfactio non respicit nisi offensam Dei sive Deum offensum. Sicut ergo recompensatio ut sic non respicit mortem animae per peccatum, quae est malum proprium, ita neque respicit aeternam

poenam. Non enim dicimur satisfacere pro nostra morte neque pro malo nostro, sed pro offensa Dei. Ceterum meritum respicit proprium commodum et praemium operantis. Meremur enim nobis, satisfacimus autem Deo. Neque rursus contritio potest habere rationem meriti respectu aeternae poenae, sicut neque habet rationem meriti respectu remissionis culpae.

Ad *confirmationem* nego consequentiam, quia pro poenis purgatorii satisfacimus per opera nostra per modum meriti. Sicut enim meremur vitam aeternam, consequenter meremur eripi in totum vel in partem a poenis purgatorii, quibus detinentur animae justorum veluti in carcere donec persolvant quod minus doluerunt pro peccatis. Quapropter potest esse adaequatio bonae operationis in hac vita cum poenis debitis in purgatorio. Verum est tamen quod, ceteris paribus, opera magis poenalia sunt magis satisfactoria pro poena debita in purgatorio quam alia opera magis meritoria respectu praemii essentialis, ut docet saepe divus Thomas 1 p., q. 95, a. 4 ad 2. Et haec de hoc articulo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum si homo non peccasset nihilominus Deus incarnatus fuisset

1. — Prima conclusio: Convenientius dicitur quod peccato non existente Christi incarnatio non fuisset.

Secunda conclusio, ad quartum: **Incarnatio Christi praedestinata est in redemptionem humani generis.**

2. — Ante omnia in hoc articulo supponendum est tamquam certum fide catholica quod Christus venit ut esset redemptor et salvum faceret populum suum a peccatis eorum. Patet ad Gal. 4 (vv. 4-5): *Misit Deus Filium suum factum ex muliere factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret;* et I ad Tim. 1 (v. 15): *Fidelis sermo et omni acceptione dignus. Venit Filius hominis in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et in Symbolo Nicaeno: "Qui propter nos homines" etc.

Secundum fundamentum sit etiam certum de fide quod Christus venit ut esset doctor veritatis et exemplar hominum et etiam legislator cui obediendum est. Hoc patet ex dictis in prologo hujus

partis et ex illo Joannis 18 (v. 37) : *In hoc natus sum et in hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ad Tit. 2 (vv. 11-12) : *Apparuit gratia Dei omnibus hominibus erudiens nos, ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie, et juste et pie vivamus in hoc saeculo.* Et in concilio Tridentino, ses. 6, can. 21 ubi dicitur: Si quis dixerit Christum solum esse "redemptorem cui fidamus et non etiam legislatorem cui obediamus, anathema sit".

Differentia ergo est inter theologos, quod quidam dicunt quod secundum consilium divinae voluntatis et propositum ejus circa incarnationem, ita colligantur Verbi incarnatio et remedium peccati, ut nullatenus esset carnis assumptio peccato Adae non existente. Alii dicunt quod ex vi divini propositi circa incarnationem Verbi, etiamsi homo in gratia perseverasset et non esset peccatum, Verbum nihilominus carnem assumeret.

In hac disputatione plurimum immorantur juniores theologi, quaedam subtiliter, quaedam inutiliter dicentes. Supponendum est neutram opinionum aliquid periculosum contra fidem continere. Et *opinio divi Thomae et thomistarum est aperta; opinio autem aliorum doctorum varia.* Quoniam inter antiquos primus fuit Alexander Halensis, qui 3 p., q. 2, membr. 13 absolute tenet quod Christus assumeret carnem etiamsi nullum esset peccatum. Idem tenet Albertus Magnus in 3, d. 21, a. 4, Scotus in 3, d. 7, q. 3 et in reportatis super 3, d. 7, q. 2. Divus Bonaventura in 3, d. 1, q. 2 dicit quod pars affirmativa congruit humanae rationi, negativa vero conformior est fidei catholicae. Unde tenet cum divo Thoma. Marsilius in 3 q. 1, a. 3 utramque partem probabilem reputat; cui subscribit Gabriel d. 2, q. unica, a. 3, dub. 3. Et a nobis utriusque fundamenta referenda sunt ad exercenda ingenia theologorum.

3. — Difficultas ergo est, **quae istarum opinionum sit verior.**

Pars affirmativa probatur. *Primo,* quia in sacra scriptura saepe dicitur Christum venire propter alios fines, scilicet ad manifestandam veritatem, ut patet Joan. 10 (v. 10) : *Ego in hoc veni ut vitam habeant et ut abundantius habeant.* Et manifestum est in doctrina sanctorum, quod venit Christus ad dignificandam naturam humanam.

Confirmatur ex illo Prov. 8 (v. 31), *Deliciae meae esse cum filiis hominum;* ubi divina Sapientia, cum faceret sermonem de creatione rerum et de mundi dispositione, concludit: *Et deliciae meae esse cum filis hominum;* ac si dicat, quod magis gloriatur divina Sapientia in opere incarnationis, quam in mundi fabrica. Ergo etiamsi Adam non peccasset, Verbum propter talem gloriam assumeret carnem humanam.

4. — *Secundo,* quia Christus praedestinatus est, et ejus anima etiam praedestinata dicitur; sed istae praedestinationes non supponunt praedestinationem Adae: ergo etsi Adam non peccasset, futurus esset Christus. Minor patet, quia non est verisimile quod Adam sit primo praedestinatus ad gloriam quam Christus et anima ejus. Consequentia patet, quia si Christus est praedestinatus primo et propter gloriam Dei, etsi non peccasset Adam aut praedestinaretur, Christus fuisset.

Confirmatur quia finis prior est in intentione quam media et omnes aliae causae. Sed gloria Dei et magnificentia Christi fuerunt fines incarnationis. Ergo isti primo fuerunt intenti a divina voluntate. Et ita omnibus aliis seclusis, Christi incarnatio poneretur in esse, quia intentio Dei non esset frustra.

5. — *Tertio,* quia majus bonum est gloria animae Christi quam reparatio totius generis humani: ergo illud bonum non ordinatur ad istud; et ita non stante peccato aut necessitate reparationis, adhuc esset incarnatio. Consequentia patet, quia est contra rationem gubernantis sapienter quod ordinet illud quod est majus ad consequendum quod minus est.

6. — *Quarto,* quia sequeretur ex doctrina divi Thomae quod mysterium incarnationis esset bonum occasionatum et non intentum per se, id est ex occasione peccati excogitatum a Deo in remedium hominum peccantium, quod videtur derogans majestati hujus mysterii. Et simili argumento convincunt theologi contra Origenistas, qui ponunt istum mundum creatum fuisse in carcerem creaturae rationalis, contra quos inferimus quod mundus esset bonum occasionatum et non intentum per se. De quo vide divum Thomam 1 p., q. 7, a. 2. Et haec sunt Scoti.

7. — *Quinto* pro ejus sententia: quia per incarnationem Christi Deus maxime ostendit sua attributa, scilicet potentiam suam et

caritatem, ut ostendit divus Thomas supra, art. 1, argumento *Sed contra*. Ergo etiamsi Adam non peccasset, propter ostensionem bonitatis et divinae perfectionis, nihilominus Verbum assumeret carnem. Sic argumentantur quidam theologi, multiplicantes quasdam pias rationes facietenus, ut quod dedeceat divinam bonitatem non se communicare summo modo, et universum tanto bono privare.

8. — *Sexto,* quia existente peccato fuit incarnatio necessaria ut homo satisfaceret de condigno: ergo etiamsi non esset peccatum adhuc esset incarnatio ut homo mereretur ad aequalitatem justitiae vitam aeternam. Probatur consequentia, quia non minus cedit in honorem Dei et in bonum nostrum quod homo mereatur gloriam condigne, quam quod satisfaciat de rigore.

9. — *Septimo,* quia sequeretur quod peccatum esset praevisum autem incarnationem Christi. Consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia, per te, solum venit Christus ut redemptor et tanquam medicus sanans peccatum: ergo primo praevidetur infirmitas quam praeparetur medicina. Minor probatur, quia sequuntur *multa inconvenientia.*

Primo quia daretur causa reprobationis, quod communiter abhorrent theologi. Etenim si peccatum fuit praevisum ante Christum et alios praedestinatos, fuit praevisa ratio sufficiens ut Deus quosdam damnaret.

Et *secundo* sequeretur quod praedestinatio nostra esset prior quam Christi praedestinatio. Nam praedestinatio Christi in hac sententia supponit praevisionem peccati et est illa posterior. Praedestinatio vero nostra est prior quam praevisio peccati, siquidem bonum gratiae et ordo praedestinatorum sunt finis praevisionis peccati. Ergo, de primo ad ultimum, praedestinatio nostra erit prior quam praedestinatio Christi.

Tertio sequeretur quod gratia collata angelis et primo parenti ante peccatum non esset ex meritis Christi. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia illa gratia non habebat ordinem ad peccatum neque erat redemptoris formaliter. Minor patet, quia per Christum illa gratia consummata est gloria. Non enim est datum aliud nomen sub caelo in quo salvi facti sunt angeli et primi parentes: ergo gratia illis collata etiam a principio consummata est per Christum in gloria.

10. — *Octavo*, peccatum illud quod divus Thomas dicit fuisse praevisum ante praedestinationem Christi, fuit privatio justitiae originalis per quam homo ordinabatur ad finem supernaturalem. Ergo prius fuit praecognitus ordo gratiae quam peccata destruentia, et ita primo fuit cognitus Christus tamquam caput totius gratificationis. *Confirmatur* ex Bernardo sermone primo *De adventu Domini*, ubi dicit quod daemon, praevidens futurum esse Deum hominem, ut hoc impediret, tentavit mulierem ad peccandum. Ergo ante peccatum fuit praevisa Verbi incarnatio.

11. — Auctores hujus sententiae mirabiles fingunt ordines in rebus cognitis et volitis secundum ordinem prioris et posterioris, et secundum rationem causae et effectus. Et *primus modus*, qui est Catherini libro *De eximia Christi praedestinatione*, ponit quod Deus primo intelligitur cognoscere seipsum et omnia possibilia quae necessaria sunt in divina potentia, volens se ad extra communicare; secundo ad hunc finem elegit incarnationem vel Christum plenum gratiae et veritatis; tertio in honorem Christi voluit creare universum; quarto voluit in Adam originalem justitiam hominibus conferre; quinto voluit permittere peccatum, et sexto praevidit peccatum de facto futurum; septimo ordinavit Christum assumere carnem passibilem ut redimeret hominem a peccato. Et ita tenent multi theologi hujus temporis, sequentes Catherinum.

Scotus parum differt ab hac positione, nam dicit quod in primo signo Deus voluit creaturas et gratiam et gloriam Christi et omnium praedestinatorum; reliqua vero sicut dicit Catherinus.

Secundus modus dicendi: quod in primo signo Deus voluit creaturas et universum perfectum gradibus naturae et gratiae, atque etiam unione hypostatica Verbi, ita sane ut esset quidam ordo inter omnes res, sic adeo ut inferiora subderentur superioribus; ac proinde in illo signo voluit Christum tamquam caput totius universi et ut finis est omnium rerum. Secundo ad executionem hujus voluntatis intendit creare Adam ut in eo inciperetur humanum genus; tertio permisit peccatum; quarto praevidit illud; quinto praeordinavit ut Christus veniens in mundum assumeret carnem passibilem in reparationem nostram.

Est *tertia* quaedam sententia, quae videtur media, et fingitur a junioribus, qui ponunt in primo signo Christum fuisse praedestinatum ante praevisionem peccati. Nihilominus dicunt quod fuit

praedestinatus in remedium peccati, non quasi iste fuerit finis totalis incarnationis, sed tanquam complens praestantiorem finem, scilicet ostensionem gloriae Dei. Et quidem ponitur ab istis Christus praedestinatus non in remedium peccati in particulari, sed in generali, sic adeo ut veniens in carne passibili apta ad redimendum homines, eos redimeret si forte peccata contingerent. Et ponunt exemplum, si pater, ut visitet amicum absentem quem nescit aegrotare, nihilominus praecipit filio ut secum deferat medicamina quibus possit curare amicum, si forte aegrotaverit. Et omnes isti juniores in hoc conveniunt, quod ponant Christum praedestinatum ante praevisionem et permissionem peccati, immo multi illorum ponunt esse praedestinatum ante omnes creaturas. Et videntur sibi colligere Sap. 1, Eccli. 24 et ad Col. 1, ubi Christus dicitur primogenitus omnis creaturae. Et quidem primogenitus est non tantum quia Deus, sed etiam secundum quod homo. Quod expressit concilium Sardicense in epistola ad omnes episcopos (1). Et idem colligitur Prov. 8 (v. 22) : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum,* ubi Septuaginta transferunt, *Dominus creavit me.* Quam auctoritatem intelligunt sancti de Christo homine. Ita Augustinus lib. 1 *De Trinitate,* cap. 12, Athanasius, *Sermone contra Arrium,* Basilius lib. 4 *Contra Eunomium,* Cyrillus lib. 5 *Thesauri,* cap. 4, Epiphanius, *Contra omnes haereses,* circa haeresim 79. Adducitur etiam divus Clemens lib. 5 *Constitutionum apostolicarum,* cap. 20, ubi dicit eum esse sensum apostolorum. Vide Catherinum ubi supra; Albertum Pighium, lib. *De libero arbitrio,* a. 2 et 3 et lib. 10, cap. 4. Vide Calepinum *(sic),* lib. 3, cap. 4 et lib. 7, cap. 2.

12. — Cajetanus, ut solvat argumenta Scoti, ponit *triplicem ordinem rerum.* Primus est secundum esse naturale; secundus autem rerum supernaturalium quae sunt intra ordinem gratiae, et tertio considerat esse increatum quod resultat in natura humana ex unione hypostatica Verbi. Ex quo rursus in divina cognitione et voluntate nostro modo cognoscendi distinguit *triplex signum.* Et primum est ex quo cognoscit creaturas et essentias rerum secundum esse naturale tam essentiale quam accidentale, et non solum secundum proprietates positivas, sed secundum sibi oppo-

(1) Mansi, 3, 63.

sita, et etiam in esse morali quod non transcendit ordinem naturae. In secundo signo cognoscit ea quae spectant ad ordinem gratiae secundum quod elevant et perficiunt naturam ad esse supernaturale. In tertio signo considerat gratiam unionis secundum quod ea mediante perficitur ordo gratiae et naturae.

Quibus positis, ait Cajetanus quod cum divus Thomas dicit praedestinationem Christi supponere praescientiam futurorum, non intelligitur de omnibus futuris, sed solum de illis quae pertinent ad primum ordinem rerum naturalium, inter quas reputatur peccatum, quatenus ex defectu naturae liberi arbitrii contingit. At vero praedestinatio fuit causa secundi et tertii ordinis, quoniam illa praeordinatio mediorum est ad finem supernaturalem; unde praesupponit praescientiam bonorum et malorum in rebus naturalibus.

Differentia ergo inter Scotum et sanctum Thomam est, quod Scotus ponit Christum primo praedestinatum ad tantam gloriam animae in quo etiam alii praedestinati sunt sine respectu ad peccatum; et divus Thomas dicit Christum praedestinatum cum ordine ad peccatum.

13. — Pro explicatione hujus *notandum* est *primo* ut sacrae theologiae fundamentum, quod Deus uno actu se et omnia alia possibilia ab aeterno cognoscit, ita ut in ejus cognitione non sit prius et posterius, sed omnimoda simultas. Quod etiam intellige de actu divinae voluntatis quo voluit justitiam et etiam permissionem peccati. Patet ex illo Jacobi 1 (v. 17) : *Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio* et Eccli. 39 (vv. 24-25) : *Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A saeculo usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu illius.* De hoc latius in 1 p., q. 14, ubi consideratur natura Dei et ejus cognitio, et q. 19 ubi de divina voluntate, et q. 22 ubi de ordine divinae providentiae. Et quamvis tenentes contra divum Thomam in praesenti non negent hanc veritatem, eam tamen confundunt, multiplicantes signa quae derogant simplicitatem divinae cognitionis et voluntatis.

Secundo notandum quod necessario in rebus cognitis et volitis a Deo debemus ponere ordinem secundum prius et posterius, quatenus habent rationem causae vel effectus. Quare philosophi juxta ordinem causarum quae se invicem causant ponunt ordinem na-

turae et rationis respectu intellectus et voluntatis. Ex quo sequitur quod, cum Deus sit principium et finis naturae et totius naturae tam in esse naturae quam in esse gratiae, non potest extra se habere aliquod motivum neque causam efficientem vel finalem suae voluntatis; sed providentia divina omnia disponuntur, et universa propter semeptisum Deus operatur.

Quare male loquuntur quidam juniores cum dicunt, quod in rebus volitis Deus invenit motivum propter quod voluit hoc vel illud facere. Divinae enim voluntati nullus est finis praeter ejus bonitatem. Ita divus Thomas 1 p., q. 19, a. 5 docuit quod Deus vult hoc propter illud, sed non propter hoc vult illud, quia in prima propositione solum denotatur ordo ex parte rerum volitarum quatenus una ad aliam ordinatur tamquam in finem; in secunda vero propositione denotatur quod res ipsa extra se sit causa et motivum divinae voluntatis, quod falsum est, cum divina voluntas solum a bonitate Dei procedat et in eamdem terminetur.

Tertio nota quod, supposito quod divina providentia fuerit causa totius universi et ordinis omnium rerum, ita ut omnes in divinam bonitatem ordinentur, ad duos ordines possumus cuncta reducere, scilicet ad ordinem rerum naturalium, quo omnes tendunt in auctorem ipsarum tamquam in ultimum finem hujus universi, in quo comprehenduntur universa corporalia et etiam angeli. Secundus ordo est rerum supernaturalium, quae naturalia supponunt. Et Deus dirigit omnia quodammodo in finem supernaturalem juxta cujusvis creaturae capacitatem. Creaturam enim rationalem dirigit ut perfecte Deo conjungatur et ipsum videat; reliquam vero mundi machinam subjicit homini tendenti in vitam aeternam, et ita suo modo ordinantur in gloriam Dei. Quod magis patebit in die judicii, quando omnia erunt subjecta homini Christo. Immo et nunc actu deserviunt in ordine ad supernaturalia, quia sacramenta ex rebus corporalibus perficiuntur, et Christus habet corpus quatuor elementis compactum. Ex quo patet quomodo res non solum inter se ordinantur velut ipsi ordines rerum inter se connectuntur, ita ut unum alteri subdatur et unum et aliud subjiciantur Deo Christo. Et argumentum evidens quo probamus omnia hujusmodi sic ordinata cadere sub divina providentia, est quia de facto ita ordinantur et subjiciuntur Christo. Ergo hoc Deus providit et summo consilio disposuit.

Quartum fundamentum, ex doctrina divi Augustini lib. 11 *De civitate Dei,* cap. 17, quod Deus usque adeo bonus est, quod nullum peccatum permitteret nisi propter majus bonum quod ipse supposito peccato facturus est (1). Ex quo sequitur quod permissio peccati est effectus divinae providentiae, quamvis Deus nullo pacto velit peccatum. De quo disseritur 1 p., q. 19, a. 1 et q. 49.

Scio quosdam juniores negantes permissionem peccati esse effectum divinae providentiae, sed dicunt nihil aliud esse permittere Deum peccatum, quam esse positum in libero arbitrio pro hominis posse peccare. Et ita dicunt quod Deus permittit me modo occidere licet nunquam occidam. Contra quos, quia, non est praesentis disputationis, solum objicimus quod orant christiani in oratione dominica, *Et ne nos inducas in temptationem,* quod communi consensu fidelium est petere, *no permitas que caiga en la tentación.* Et ita qui de facto non cadit, obtinuit quod petebat, ac proinde permissio non erit quod Deus derelinquit hominem in manu consilii sui, quia etiam qui non ceciderunt relinquuntur liberi et in manu consilii sui et divina gratia non peccant. Ita Augustinus lib. *Quinquaginta Homiliarum,* homilia 23 dicit quod "non est peccatum quod faciat unus homo quod alius homo non faceret nisi ab illo detineretur per quem factus est homo" (2); et libro 2 *Confessionum* inquit: "Gratiae tuae deputo peccata quae non facio" (3).

14. — Prima conclusio: *Illae distinctiones Scoti et aliorum inutiles sunt, quae non colligunt intentum suae opinionis, sed maxime derogant divinae providentiae.* Prima pars patebit in solutionibus argumentorum. Secunda vero patet ex primo fundamento. Ponunt enim istae auctoritates Deum providentem in universali et non in particulari, et quasi conditionaliter et dependenter a futuris, instar providentia hominum, quae hac ratione infirma et incerta dicitur. Et similiter ponunt Deum non providere aliquod futurum nec quod permiserit mala in particulari; quae probantur falsa 1 p., q. 22 et 23. Ponunt etiam motivum extrinsecum divinae voluntatis, quod patet falsum ex secundo fundamento.

---

(1) S. Augustin., *De civitate Dei,* lib. 11, cap. 17. ML, 41, 332.
(2) S. Augustin., *Sermones,* sermo 99. ML, 38, 598.
(3) S. Augustin., *Confess.,* lib. 2, cap. 7. ML, 32, 681.

15. — Secunda conclusio: *Verbum de facto non assumeret carnem si homo non peccasset.* Conclusio est divi Thomae et omnium thomistarum, maxime Capreoli in 3, d. 1, ubi etiam Bonaventura, Richardus, Marsilius et Aegidius. Vide Ferrariensem 4 *Contra gentes,* cap. 55. Et supposito quod homo theologus non est divinator, sed sacrae scripturae humilis pedisequa, probatur. Quia sacra scriptura, ubique mentionem faciens de incarnatione Christi, semper adjungit redemptionem et sanctificationem hominum. Ergo et nostra sententia et modo loquendi ita connectuntur, ut unum sine altero non esset futurum. Antecedens patet. Primo in *Prophetis.* Isa. 1, postquam retulisset mala et infirmitates populi, statim cap. 2 redemptorem commemorat dicens (v. 2): *Et erit in novissimis diebus praeparatus mons, ...et fluent ad eum omnes gentes;* ubi de incarnatione loquitur, juxta omnes interpretes, et de effectibus illius in redimendo homines. Et cap. 11 (v. 4), postquam dixit: *Egredietur virga de radice Jesse et flos* etc. subdit: *Non secundum visionem oculorum judicabit, nec secundum auditum aurium arguet, sed judicabit in justitia pro mansuetis terrae;* ubi loquitur de officio redemptoris. Et cap. 16 (v. 1): *Emitte agnum Domine* etc. et cap. 40 et cap. 52 et 64 et 66. Et idem habetur in aliis prophetis quando praedicunt de adventu Christi.

Similiter in *Nova lege.* Joan. 3 (v. 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat;* et Luc. 19 (v. 10): *Venit Filius hominis... salvare quod perierat;* et Joan. 18 (v. 37): *Ego in hoc natus sum et in hoc veni in mundum,* ut dissolvam opera diaboli. Ad Rom. 1 (vv. 3-4): *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est* etc. *secundum spiritum sanctificationis* et renovationis. Ad Gal. 4 (vv. 4-5): *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut eos qui sub lege erant redimeret.* I ad Tim. 1 (v. 15): *Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quia Christus Jesus venit in mundum peccatores salvos facere.* I Joan. 3 (v. 5): *Apparuit ut peccata nostra deleret.*

Et ex *conciliis* patet idem modus loquendi. In Nicaeno: *Qui propter nos homines et propter nostram salutem.* Idem habetur concilio Ephesino cap. ultimo et in Chalcedonensi, Constantiensi et Tridentino, ubi fit fidei professio a patribus. Habetur in Tridentino, ses. 3, et in Toletano sexto et undecimo.

Patet etiam ex *doctrina patrum*. Augustinus, Psalmo 36 in illud *Apud Dominum gressus ejus dirigentur,* inquit: "si tu, oh homo, non derelinqueres Deum, non esset pro te Deus homo" (1). Lib. 1 *De peccatorum meritis et remissione,* cap. 26 et 27, et in Psalmo 68 super illud, *Infixus in limo profundi* idem habet. Ambrosius, lib. 1 *De incarnationis dominicae sacramento,* cap. 6, dicit quod "non erat alia causa incarnationis nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur" (2); et lib. 7 *Super Lucam,* cap. 10. Et Anselmus lib. 1 *Cur Deus homo,* cap. 1, et lib. 2, cap. 4 et 5 idem dicit. Athanasius lib. [oratio] *De humanitate Verbi,* "sic, ait, descensus illius occasionem rationemque fuisse praevaricationem, quae Verbi accersivit clementiam ut ad nos ascederet" [n. 4] (3). Et lib. 3 *Contra Arrianos* [n. 39] clarius, ubi dicit quod sublata hac necessitate, Deus carnem non admisisset. Gregorius Nazianzenus, *Oratione* 36 et 38, et lib. 4 suae *Theologiae.* Basilius, homilia 19 *De nativitate Christi* dicit: "Disce mysterium: propterea Deus in carne est, ut in ea mortem occidat; propterea Deus in carne, quia maledictam hanc carnem oportebat sanctificare" (4). Cyrillus, lib. 5 *Thesauri,* cap. 18; Bernardus, sermone 2 *De nativitate Domini;* et divus Leo, sermone primo ejusdem nativitatis; Chrysostomus sermone 6 *De passione Domini;* et in prosa quadam divae Virginis: "Peccatores non abhorres, sine quibus nunquam fores digna tanto Filio" (5). Ergo convenientius loquitur theologus qui tenet quod, non stante hominis lapsu, Verbum non assumeret carnem.

Et hoc solum intendit divus Thomas. Quod evidens est. *Primo,* quia in rebus solum pendentibus a libera Dei voluntate, convenientius loquitur qui magis adhaeret modo loquendi *sacrarum scripturarum, sanctorum* et *conciliorum.*

Neque ratio divi Thomae, ut aliqui falso fingunt, sic se habet: Non habetur in sacra scriptura quod si homo non peccasset Filius Dei nihilominus carnem assumeret: ergo hoc non est dicendum. Quoniam ratio ista infirma est, cum multa dicamus theologi quae non habentur in sacra scriptura. Sed ratio ejus est, quod

---

(1) S. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos,* in ps. 36. ML, 36, 372.
(2) S. Ambrosius, *De incarnationis dominicae sacramento,* cap. 6. ML, 16, 868.
(3) S. Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi,* num. 4. MG, 25, 104.
(4) Ps - Basilius, *Homil. in Sanctam Christi generationem,* n. 3. MG, 31, 1463.
(5) Cf. S. Anselm., *Oratio 41 ad S. V. Mariam.* ML, 158, 953. Cf. Rich. de S. Vict., *In Cantica,* cap. 39. ML, 196, 518.

cum sacrae scripturae ubique assignent pro causa incarnationis reparationem generis humani, convenientius est si dicamus quod, non stante hac necessitate, non veniret Christus, vel saltem nescimus quid ageret. Confirmatur. Quia quod tu doces, aut est purum inventum, vel rationem talis adventus Christi impassibiliter, colligis ex aliquo authentico testimonio sacrae scripturae vel sanctorum. Si primum dicas, est figmentum; et secundum, non est dicendum, quia sacra scripura neque sancti neque concilia aliquando fecerunt mentionem de isto impassibili adventu, atque adeo neque rationem adhibuerunt illius. Ergo quam assignas rationem, tua est; et quam divus Thomas assignat est sanctorum et sacrae scripturae: ergo ista convenientior est.

Secundo, quod Christus venerit impassibiliter vel non redemptor, non erat de facto positum in divina providentia: ergo illud non fuisset secluso peccato. Antecedens patet, quia solum erat in divina providentia et illius praescientia quod de facto futurum erat in re et quomodo erat futurum.

Si dicas Deum praevidisse et providisse de substantia incarnationis, non autem de modo in particulari: *contra* sequitur quod provisio et divina providentia imperfecta sit, non attingendo a fine usque ad finem. Item, quia sequeretur quod Deus aliqua modo faceret quae non praevidit nec providit ab aeterno, et ita gubernaret et disponeret modo multa quae considerantur in incarnatione Christi ex temporanea providentia et praescientia praeterita, quia potentia executiva Dei sequitur illius providentiam in opere. Ergo nihil exequitur circa incarnationem quod non providit ab aeterno. Consequentia patet, quia quod Deus modo praescit et providet in executione, ab aeterno providit.

Quidam ex adversariis dicunt providentiam Dei terminatam fuisse ad Christum etiam redemptorem; ceterum non specialiter et determinate in peccatum Adae, sed in generali, si forte essent futura peccata. *Contra,* quia ista providentia infirma est et multum deficiens ex modo suo, siquidem non determinate et in particulari providet de mediis in ordine ad talem finem. Et profecto sic etiam sibi provident homines congregantes frumentum et necessaria ad victum, si forte fuerit in futuro sterilitas. Nihil ergo peculiare tribuis divinae providentiae, maxime circa rem tanti

ponderis cujusmodi est incarnatio, redemptio, meritum et passio Christi.

Alii respondent quod ista praeordinatio et praedestinatio Christi, quae est actus divinae providentiae, terminatur ad illum secundum omnes conditiones quibus est terminus formalis divinae praedestinationis. Quia tamen non habet quod sit terminus secundum quod passibilis, passurus vel impassibilis, ideo ista, quia accidentaliter se habent ad talem terminum, non opus est quod cadant sub divina providentia incarnationis Christi quantumcumque perfecta sit.

Contra, quia Christus fuit terminus divinae praedestinationis, non absolute, sed secundum terminum sanctificationis et renovationis hominum, ut dicitur ad Rom. 1. Ergo praedestinatus est ut per merita suae passionis sanctificaret et renovaret populum et per consequens ut passibiliter veniret. *Confirmatur*, quia praedestinatio Christi fuit causa efficax eorum quae conveniebant Christo ut redemptor in exercitio; sed Christo quatenus redemptor convenit passibilitas: ergo sequela.

Praeterea, cum Christus praedestinatus est, etiam praevisus est Jesus. Quare Paulus dicit de ipso Christo, *Qui praedestinatus est*. Ergo in divina providentia et praedestinatione praeordinatum est, non solum ut esset homo, sed formaliter et salvator per sanguinem et mortem. Probatur consequentia, quia sicut eo ipso quod concedamus quod praedestinatio tracta est ad Christum, consequenter tracta est ad unctum gratia unionis, quia hoc importat Christus; ita etiam, si praedestinatus est Jesus, praedestinatus est ut salvator, et sic est praevisus, quia hoc importat formaliter Jesus. Haec veritas insinuatur in illo, *Et vocabitur tibi nomen quod os Domini nominabit,* ubi per os Domini intelligitur divina praeconceptio et decretum aeternum quo statuit Christum appellari hoc nomine importante salvatorem.

Confirmatur ex illo Pauli (Phil. 2, 10): *In nomine Jesu omne genu flectatur:* ergo salvatori Christo ut sic, id est quatenus Jesus, subduntur universa tamquam fini et universorum principio. Et ita Christus non absolute ut homo, sed specialiter quatenus hominum salvator habet subjicere sibi universa, quod dixit Paulus formaliter loquens, *in nomine Jesu.*

Ultimum argumentum est ad probandum quod opposita opinio

sit inventum. Quia quilibet defendentium excogitat suam viam in ejus oppugnatione, et tenentes unam et eamdem sententiam admittunt pugnantia inter tales defensores, et nunc illa displicent et ista placent, et e contra tenentes, etiam nova concedunt non bene sonantia circa divinam providentiam. Quibus ego dicerem illud Aristotelis, quod satis esset illa tolerare, quam ista concedere (1).

16. — Tertia conclusio: *Deus ipse non scit quid esset facturus circa incarnationem, si Adam non peccasset.* Probatur. *Primo,* quia Deus non cognovit notitia intuitiva vel scientia visionis nisi quod erat facturus in aliqua differentia temporis. Sed Christus non redemptor hominum in particulari non erat de facto futurus in aliqua differentia temporis, ut fides docet. Ergo hoc non erat praevisum aut cognitum a Deo, nisi saltim scientia simplicis intelligentiae, qua solum cognoscuntur quae sunt in potentia divina. Et ita concedimus quod cognovit Deus se posse facere quod Verbum veniret adhuc non stante peccato. Ceterum non cognovit determinate quod illud faceret si non esset peccatum.

Secundo, quia si in tali casu sciebat quid esset facturus de Verbo in ordine ad futuram incarnationem: ergo specialem actum et intellectus et voluntatis habuit Deus circa Christum impassibilem et non redemptorem, quem non habuit circa alia quae latent in divina potentia et quae nusquam erunt. Hoc autem falsum est. Patet sequela, quia si non habet specialem actum: ergo nec specialiter dicetur quid esset futurum ex divina ordinatione magis quam alius mundus aut creaturae quae nunquam producentur. Minor vero patet. Quia vel actus ille est absolutus et efficax: et hoc non potest dici, cum nullum de facto debeat habere in tempore effectum adaequate sibi respondentem. Quod si ponas illum actum conditionaliter, debes mihi dicere unde cognoscis talem conditionalem, et quas conditionales cognoscis de divina voluntate nisi quas legis in sacra scriptura. Item, quia Deus non providet conditionaliter, sed absolute, circa ea quae in re futura sunt. Praeterea, quia eisdem argumentis teneris concedere quod, si v. gr. auctor naturae non crearet istum universum, crearet de facto aliud praestantius, quia Deus in creatione mundi communicavit suam bonitatem et ostendit perfectionem et attributa naturalia.

(1) Aristot., *De coelo et mundo,* l. 3, c. 7, n. 6. Didot, 2, 421.

Item, habuit primo intentum voluntate absoluta, sicut de incarnatione tu dicis. Similiter sequeretur propter consimiles rationes quod si Deus non crearet mundum visibilem, adhuc produceret creaturas speciales in quibus maxime splendet divina bonitas et quae sunt tamquam fons corporalium. Similiter deberes dicere quod, si Filius non veniret, Pater assumeret carnem, ne videlicet homines privarentur tanto bono, et quia Deus deberet se summe communicare. Haec autem tam falsa quam libera sunt, et qua facilitate dicis eadem neganda sunt.

Non negamus hac conclusione quod Deus non revelet aliqua conditionaliter, quia multa hujusmodi habentur in sacra scriptura, ut illud: *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone* etc. (Luc. 10, 13). Sed dicimus quod istae conditionales, maxime quae pendent ex sola Dei voluntate, non sunt asserendae nisi sacra scriptura vel authentico testimonio constent.

17. — Ad *primum* argumentum dicimus quod quaerit de finibus incarnationis. In quo *primo* supponendum est quod nomine incarnationis intelligimus effectum ipsum vel assumptionem in facto. Nam de divina voluntate certum est quod non habeat aliquem finem extra.

Secundo nota quod finis ultimus incarnationis isto modo est unicus, scilicet ostensio divinae bonitatis et attributorum illius, ut est auctor gratiae et naturae. De finibus autem aliis, qui et quales sint, solet esse difficultas inter theologos.

Dico primo notando tertio, quod fines intermedii non simpliciter dicuntur fines, sed simpliciter sunt media; at vero secundum quid habent rationem finis, quatenus unum terminat alterum, et sic ordinate procedunt usque ad finem ultimum.

Respondeo ergo quod proximus et immediatus finis incarnationis est hominum redemptio. Quod explicant concilia citata. Et in hoc sensu Augustinus sermone 9, tomo 10, inquit quod "nulla alia causa fuit veniendi Christum, nisi ut peccatores salvos faceret" (1); id est, nulla causa finalis proxima et immediata est adventus Christi, praeter salutem nostram, sicut dicimus quod potentia visiva solum est propter videre, quia proxime est propter hoc, quamvis sint alii fines ultimi visus.

Post istum autem finem potest signari bonum universi tamquam

(1) S. Augustin., *Sermones*, serm. 176, cap. 2. ML, 38, 951.

finis, quia Verbum assumens naturam humanam nobilitavit omnes creaturas. Unde Is. 65 (v. 17) dicitur quod incarnatione Deus renovaverit universa: *Ecce ego creo caelos novos et terram novam.* Idem habetur Apoc. 21. Vide Cajetanum supra, a. 1, et Clichtovaeum lib. 3 *Super Damascenum.* Deinde Christus dicitur finis suae incarnationis, quatenus per illam et per opera facta in carne sibi multa comparavit, ut potestatem judiciariam quae data est illi, quia Filius hominis est, et etiam sui nominis exaltationem, quod meruit in morte, juxta illud ad Phil. 2 (v. 9), *Propter quod Deus exaltavit illum* etc.

Hoc supposito, ad primum *respondetur* concedendo quod sint plures fines incarnationis. Et si illi essent disparati et totales, argumentum haberet vim. Ceterum sunt coordinati ita ut omnes alii includantur ex divina providentia inter proximum et ultimum, id est inter salutem nostram et ostensionem divinae perfectionis. Quare Deus volens illa ordinate, non vult unum sine alio.

Ad *confirmationem* respondetur quod aliqui juniorum vehementer insistunt in illo testimonio, ut inde colligant Verbum absolute debere assumere carnem propter affectum et complacentiam quam ostendit in assumendo naturam. Verumtamen, licet concedamus quod ibi loquatur de sapientia Patris et de adventu illius in carne, non tamen sequitur quod illud esset semoto peccato, quia Christus praedestinatus est ut esset talis homo et pateretur. Et in hoc maxime gloriatur et sibi complacet.

18. — Ad *secundum* dicitur quod neque Christus neque animae illius gloria praevisa est dependenter ab Adamo in aliquo genere causae, sed potius e contra, Adam praedestinatus est dependenter a Christo. Quare praedestinatio Christi dicitur causa praedestinationis Adae. Verumtamen et Christus et Adam praedestinati sunt connexe, ita ut de facto neque voluntas Dei cum executione tenderet in Christum, nisi etiam tenderet in Adam. Et scotistae in hoc falluntur, quod ponunt intentionem divinam actu absoluto tendere in finem, sic adeo ut quocumque alio et praescindendo ab omnibus mediis, vellet et consequeretur illum finem; cum tamen actio divina, sive intellectus, sive voluntatis, simul sit in finem et in media, et unicus atque simplicissimus actus sit in termino finis et electio mediorum, maxime in actu praedestinationis, qui de mente Augustini et Magistri respicit simul media et finem. Quam-

vis enim praedestinatio Christi differat a nostra, quia illa terminatur ad hoc quod est hominem esse filium Dei, ista vero ad hoc quod est hominem esse beatum, tamen utraque debet convenire in hoc, quod utraque sit praedestinatio mediorum.

Ex quo sequitur quod, si nos consideramus divinum actum ut praecise tendentem in finem, non erit praedestinatio, quia non erit actus divinae providentiae. Similiter non erit actus efficax in executione, quia efficacia executionis solum est quando per certa media finis ponitur in esse. Unde ex vi actus quo Deus intendit Verbum fieri hominem absolute et in communi, nihil sequeretur in re, nisi applicaret suam providentiam et directivam actionem ad effectum in particulari.

Ex hoc patet ad *confirmationem,* quia videlicet finis divini actus solum praecedit nostro modo intelligendi, qui concipimus unum praescindendo ab alio. Deus autem simul cognoscit omnia quae terminant suum actum.

19. — Ad *tertium* respondetur quod esset imprudentia majus bonum exponere maximo periculo propter consecutionem minoris boni. Et in praesenti non fuit tale periculum, sed absque diminutione majoris boni salus hominum consecuta est. Respondeo secundo quod Deus non ordinavit majus bonum ad redemptionem nostram tamquam ad ultimum finem, sed in seipsum et in ostensionem suae bonitatis. Et ita nihil deordinatum ibi consideratur, sicut neque quando homo laborat ad sustentandam vitam, quamvis ex labore attentatur et exponit se periculo.

20. — Ad *quartum* respondetur quod incarnatio non dicitur bonum occasionatum, id est causale nec per accidens intentum, qualiter ponebant origenistae mundum istum produci. Bene tamen dicitur occasionatum, quasi occasione peccati Deus decreverit suam incarnationem et manifestationem suae perfectionis in redimenda carne per carnem passibilem. Ponunt exemplum theologi in medico, qui permittit infirmitatem et videt eam ingravescere non apponens remedium, ut postea suae medicinae et artis experimentum et peritiam ostendat.

Ad *quintum* respondetur quod eodem argumento probaretur Deum necessario debere incarnari, quia cum sit summum bonum, dicis tu, debet ostendere suam bonitatem in hoc quod summo modo se communicet. Vel eodem argumento probares quod, si Deus

non assumeret carnem, deberet assumere naturam angelicam vel aliam, ut videlicet se difunderet et in unione ostenderet suam perfectionem. Dicendum ergo quod omnia ista libere Deus operatur, et sine injuria creaturae et diminutione suae bonitatis posset non assumere carnem.

21. — Ad *sextum* respondetur quod hominem satisfacere ad aequalitatem non est necessarium, immo neque quod satisfaceret. Supposita tamen ordinatione Dei, qui voluit sibi satisfieri de justitia, necessaria erat incarnatio Christi Domini. Proportionabiliter dico de merito gloriae. Supposito quod Deus decreverit nobis dare beatitudinem tamquam praemium justum, tunc necessario debebat nobis conferre justitiam.

22. — Ad *septimum* respondetur concedo sequelam, ut est expressa in divo Thoma hic ad quartum. Diversitas tamen est in explicando qualiter peccatum sit praevisum. Ego dico quod praevidetur in genere causae materialis quatenus adversum est naturae et gratiae, qua voluit Deus perficere rationalem creaturam. Et in hoc non consentio cum Cajetano in hoc quod ponit solum praevideri peccatum ut adversum naturae. Peccatum enim primo adversatur gratiae et tamquam contrarium vel privationem illi opponitur; consequenter vero est malum naturae. Quare praevisum est ut destruens gratiam et ut inficiens naturam. Et in hac consideratione habet rationem causae materialis, quia est occasio hujus effectus. Et ita quasi a peccato se tenente ex parte nostrae naturae processit incarnatio, quia supponitur ut expellendum in natura nostra per adventum Christi. Et ita habet rationem materiae circa quam.

Ad *primam impugnationem,* Medina adhibet quinque solutiones, et ultima est quod, quamvis peccatum sit praevisum a Deo, praevidetur ut futurum, et causa reprobationis debet esse praesens. Sed haec solutio *non placet,* quia si peccatum et praevisio ejus esset propter quod reprobat Deus v. g. Petrum, necessario debet praevideri ut futurum, quia praevisio illa est aeterna, peccatum autem futurum in tempore. *Respondetur* ergo *primo,* quod praevisio peccati, sive praesentis sive futuri, non potest esse causa reprobationis, quia peccatum praevisum non est primus effectus reprobationis, sed permissio illius peccati, quae in solam voluntatem Dei reducitur. Etenim, ut patet 1 p., q. 23, a. 5, tunc daretur causa

reprobationis ex parte nostra, quando primus effectus reprobationis reduceretur in voluntatem nostram. Respondetur *secundo* quod peccatum illud Adae fuit praevisum in hac consideratione solum ut redimendum et expellendum per Christum, qua ratione non habet ordinem ad reprobationem.

Ad *secundam* impugnationem negatur sequela, quia peccatum vel ejus praevisio non habet ordinem ad nostram praedestinationem, neque hominum praedestinatio oritur ex peccato tamquam ex ocassione; bene tamen praedestinatio Christi. Et ita non argumentamur in illa consequentia de primo al ultimum, quia primum et ultimum non habent ordinem inter se. Vide Bañes, 1 p. ubi supra, dubitatione ultima.

Ad *tertiam* impugnationem dicitur illa gratia non est data ex meritis Christi, de quo dicendum infra, q. 7, a. 11. Vide Medina, q. 8, a. 4, et Soto, lib. 1 *De natura et gratia*, q. 7. Neque inconvenit quod gratia illa consummata sit per Christum, quoniam per Christum redemptorem instaurata est et conservata usque ad beatitudinem. Adam enim, amittens primam gratiam, eam recuperavit ex meritis redemptoris; et ita illa gratia quatenus reviviscens fuit a Christo. Quod si velis dicere cum aliis doctoribus, gratiam illam absolute collatam ex meritis Christi, respondetur ad argumentum quod etiam supponebat in quodam genere praevisum esse peccatum quatenus ex peccato Christus, omnis vero gratia ex Christo.

23. — Ad *octavum* respondetur quod illa prioritas non intelligitur respectu divinae cognitionis, sed solum modo nostro cognoscendi. In quo concedimus gratiam in uno genere antecedere Christum, et e contra Christum in alio genere antecedere gratiam. Sicut et in natura concedimus universum esse posterius suo auctore in genere causae efficientis et finalis. Similiter esse posterius Christo patet ad Hebr. 1 (v. 1): *Quem constituit Dominus heredem universorum per quem fecit et saecula* etc. Etiam in genere causae materialis natura praecedit Christum. Ergo ex nostro modo intelligendi, colligere quod haec vel illa faceret vel ista omitteret vel illa operaretur, sine fundamento fit. Sicut si ex hoc quod natura in genere materiae praecedat Christum colligeris: ergo esset natura si non esset Christus; et e contra, si ex hoc quod Christus in genere finis sit prior universo, colligeres quod etiamsi

non esset universum, esset nihilominus Christus. Et istae sunt consequentiae quibus innititur Scotus. Et miror ingeniosum alioquin nostri temporis, qui opinionem gravem et ex doctrina sacrae scripturae et sanctorum patrum collectam, his facilioribus rationibus rejiciat. Ad *confirmationem* respondetur quod Bernardus non loquitur ibi secundum rigorem theologiae, et habet singularem sententiam.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati

1. — Prima conclusio: Christus venit ad delendum omne peccatum, quatenus exhibuit quod erat sufficiens ad omnium peccatorum deletionem.

Secunda conclusio: Simpliciter loquendo principalius venit ad tollendum originale peccatum.

2. — De prima conclusione non est hic disputandum. Sufficiant quae dicta sunt art. 2, dubio 4, ubi explicatum est qualiter satisfactio Christi fuerit sufficiens ad redemptionem omnium hominum, et similiter meritum ejus.

Nota circa secundam conclusionem quomodo peccatum originale sit majus quantum ad extensionem. Quamvis enim peccatum actuale extenderetur et esset in omnibus hominibus, nihilominus de se non habet hoc quia personale est; peccatum autem originale, cum sit vitium naturae, per se transit in omnia individua cum natura. Et ita haec extensio convenit peccato originis per se: unde aggravat simpliciter ejus malitiam.

Secundo nota cum eodem Cajetano quod, licet divus Thomas non videatur expresse respondere quaestioni, tamen ex doctrina articuli, maxime ex solutione ad tertium colligitur quod Christus venit principaliter ad delendum peccatum originale. Et clarius hoc expressit in opusculo 11, art. 23 (1).

Tertio nota certissimum esse secundum fidem quod Christus venit propter omnia peccata delenda, etiam venialia, et quod nul-

(1) S. Thomas, *Responsio ad oratorem Venetum*, art. 23. Ed. Plana, t. 23, fol. 74*vb*

lum peccatum quantumcumque minimum expellatur nisi ex meritis Christi. Patet I Joan. 1 (v. 7): *Sanguis ejus emundat nos ab omni peccato.* Et quod ibi loquatur de venialibus, colligitur ex illo quod sequitur: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas* etc. Quo testimonio utitur concilium Milevitanum, cap. 6, 7 et 8 ut probet neminem peccato veniali caruisse. De qua regula semper excipimus Beatam Virginem.

Quarto nota quod illud testimonium Joannis 1, citatum a divo Thoma in argumento *Sed contra, Qui tollit peccatum mundi,* in singulari, sic habetur graece et in biblia Complutensi, et ita legit Irenaeus lib. 3, cap. 11, et Origenes homilia 10 *Super Numeros,* et Cyprianus in libro *De duplici martyrio* [n. 7], Augustinus lib. 1 et 2 *Contra Faustum,* cap. 3. Alii vero legunt in plurali, *Qui tollit peccata mundi.* Ita Origenes homilia 14 ubi supra, et Augustinus, tractatu 4 in Joannem, et Gregorius, Chrysostomus et Cyrillus. Unde utraque lectio tanquam vulgata habetur. Ex quo sequitur quod sit idem sensus utriusque litterae. Et quando in singulari dicitur peccatum, absolvitur a numero vel sumitur peccatum originale tamquam radix ex qua omnia actualia prodierunt.

3. — Dubium ergo est: **utrum Christus veniret etiamsi tantum esset peccatum originale, et similiter quaerimus utrum veniret etiamsi solum essent futura peccata actualia.**

Quaestio haec similis est dubio praecedenti; unde ejus fundamenta recolenda sunt quae magis hic explicabuntur. Et quidem de originali non est specialis difficultas, sed explicata manet articulo praecedenti, quia peccatum originale solum derivaretur ex peccato Adae. Quare non esset peccatum originale Adamo non peccante. Et sic, sicut Deus non veniret si Adam non peccasset, ita etiam non veniret si non esset peccatum originale.

Difficultas autem nova quae proponitur ea est: *utrum ex decreto Dei, incarnatio Verbi talem habeat connexionem cum originalis et aliorum peccatorum remedio, quod si alterum extremorum deficeret, nihilominus incarnatio esset futura in alterius solum remedium.* Et quidem si quaestio procedat de possibili, ut quidam interpretantur, certum est quod fuit possibile Deo aliter suam ordinare incarnationem. Unde alii theologi dicunt quod procedit

de facto, quia putant quod Deus viderit scientia visionis multa contingentia conditionalia quae de facto non erunt.

4. — Arguitur ergo *primo* pro iis et probatur quod, etiamsi solum esset originale, vel sola actualia, incarnatio esset futura. Quia Christus principaliter venit propter delendum originale peccatum, ut patet in articulo: ergo etiamsi non essent actualia veniret. Probatur consequentia, quia prudentis est non deficere ab operatione si finis principalis non desit, quantumvis alii fines intermedii non sint.

5. — *Secundo,* quia alias, eadem ratione possemus dicere quod, si non essent futura omnia et singula peccata actualia quae revera futura sunt, non esset futura incarnatio. Probatur consequentia, quia Christus venit de facto propter omnia peccata delenda. Falsitas vero consequentis inde probatur, quia sequitur quod, si iste homo hodie non committeret hoc peccatum, non veniret Christus, quod videtur absurdum. Et ita teneris concedere, vel quod venisset Christus, vel quod venit de facto ex praevisione peccati facti hodierna die.

6. — *Tertio,* quia sequitur quod sit concedendum quod, si Deus non faceret omnia quae operatus est et qualiter ea fecit, quod nihil fecisset. Et ita teneris concedere quod Deus non produceret mundum, si de facto non produceretur musca, v. g., hac die. Probatur sequela, quia decretum divinum simul fuit de producendo universo et de omnibus quae in universo de facto futura erant: ergo si non sunt in Deo istae volitiones conditionatae, non possumus intelligere qualiter unum sine alio produceret.

Confirmatur, quia theologi ponunt in Deo voluntatem universalem quam dicunt antecedentem, quae ab aliquibus dicitur velleitas, ab aliis autem conditionata voluntas. Ergo pari ratione possumus nos ponere in intellectu divino notitiam visionis quorumdam contingentium et voluntatem conditionatam eorum quae nunquam erunt. Non enim videtur magis derogans divinae perfectionis haec voluntas quam illa.

Confirmatur secundo, quia perfecte providens non solum praecognoscit ea quae de facto futura sunt de illis quae disponit, sed etiam quid faceret si hoc vel illud contingat. Unde non inepte quaerunt theologi in divina providentia, quid futurum esset si homines perseverassent in statu innocentiae, et qualiter propaga-

retur genus humanum et hujusmodi similia. Ergo non est Deo denegandum quod sciat quid esset facturus si solum esset originale, vel sola actualia.

7. — In hoc dubio respondeo quod ex ignorantia vocis procedit dicere Deum videre quaedam contingentia quae nunquam erunt. Quae enim non erunt in alia differentia temporis, solum cognoscuntur in potentia suae causae. Quae vero cognoscuntur dumtaxat in potentia causae, non sunt futura neque cognoscuntur ut aliquo modo futura, sed solum ut possilia. Quare non terminant secundum istam rationem notitiam visionis. Quod confirmatur. Quia ista contingentia non videntur in determinatione causarum ad extra, supposito quod non erunt, neque etiam causae partiales erunt determinatae. Similiter non videntur in determinatione divinae voluntatis, quia Dei voluntas non est determinata ad operandum aliquid circa ista contingentia. Ergo nullibi videntur.

Si dicas quod videntur in determinatione voluntatis divinae conditionatae: *contra*, quia ex vi hujus determinationis, etiamsi detur, non potest sequi illud contingens in aliquo casu, quandoquidem ut ponatur in re requiritur voluntas absoluta et efficax Dei. Ergo Deus non potest scire intuitive quid operaretur si hoc esset sine illo, et circa contingentia quae nullo modo erunt futura. Ex quo patet ad dubium propositum, quod videlicet Deus non videt aliquid circa incarnationem neque circa ejus fines nisi quod de facto contingit.

8. — Ad *primum* respondetur quod in Deo finis praecipuus et intermedii simul sunt cogniti et connexi in divina praeordinatione et voluntate. Quare de facto non vellet unum sine alio. De possibili autem transeat quod indifferenter potuit hoc vel illud velle.

9. — Ad *secundum* respondetur quod incarnatio quae de facto fuit volita, ordinata est etiam de facto ad omnia peccata delenda, etiam minima, et ita in re occasione omnium peccatorum venit. Quid autem faceret, si non peccaret hodie Petrus, poterit homo, qui imperfectae providentiae est, dicere pie quod veniret, quia conjecturaliter discurrit, maxime circa supernaturalia. Deus autem, qui providet de his dumtaxat quae futura sunt, non scit intuitive quid operaretur si aliter res eveniret.

10. — Ad *tertium* respondetur quod Deus de facto non produceret mundum istum absque aliquo individuo quod in re futurum

erat, quia de facto decrevit de universo et de singulis partibus et modis essendi qui in ipso sunt.

Ad *primam confirmationem* respondent communiter theologi 1 p., q. 19, a. 6, quod velleitas non est formaliter in Deo propter suam imperfectionem. Et dato quod sit, non sequitur quod sit ponenda voluntas conditionalium contingentium, propter rationem modo factam et etiam articulo praecedenti.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod perfectio divinae providentiae consistit in hoc quod certo et infallibiliter ponat omnia et sola illa quae conducunt ad finem quem ipse intendit.

Et haec de hoc articulo et de tota quaestione, quia alii duo articuli, qui disputant de tempore adventus Christi, perspicui sunt in divo Thoma. Vide interpretes super illud ad Gal. 4 (v. 4) : *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium* suum etc. Vide scholasticos, dist. 1.

QUAESTIO SECUNDA

De modo unionis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura

1. — Nomine naturae intelligit divus Thomas essentiam, et ita est quaerere, utrum ex conjunctione naturae divinae et humanae resultet tertia essentia in qua uniantur.

Conclusio articuli est negativa. Et quod hoc sit impossibile, est in articulo virtualiter.

Refert divus Thomas aliquos errores qui olim fuerunt circa modum unionis, et rationibus naturalibus illos convincit, quia non solum procedebant contra veritatem sacrae scripturae et conciliorum, sed contra bonam philosophiam. Quod clarius patet in divo Thoma 4 *Contra gentes,* cap. 28. Vide de his erroribus Castro, *De haresibus,* lib. 4, verbo *Christus,* Prateolum, lib. 5 *De sectis haereticorum,* cap. 24.

Et notandum quod potissimus error in hac parte fuit Eutychetis, qui posuit duas Christi naturas misceri in tertia quadam essentia, in qua manebant confusae et permixtae. Ex hoc ortum habuit error Apollinaris dicentis, quod natura divina ex hac unione in humanam transivit, quare passibilis et corruptibilis facta est, amittens proprium esse. Vide Nicephorum, lib. 8 *Historiae,* cap. 45 et 46.

2. — Dubitatur de conclusione divi Thomae.

Probatur *primo* illam esse falsam ex illo Symboli: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Chri-*

stus. Ergo sicut ex anima rationali et carne resultat natura, ita etiam ex unione divinae et humanae naturae.

3. — *Secundo,* quia ex ista unione praedicata sunt communia, ita quod est Dei conveniat homini et quod est hominis Deo tribuatur. Ergo mixtio vel conversio facta est. Impossibile est enim quod praedicata unius naturae de novo alteri conveniant quin una natura in aliam transeat, vel duae naturae in tertia misceantur.

4. — *Tertio,* quia ex vi hujus unionis multae operationes sunt permixtae: ergo naturae ipsae in tertia essentia conjunguntur aut miscentur inter se communia. Patet, quia operationes sequuntur naturam, et qualis natura, tales operationes. Antecedens patet, quia v. g., patrare miracula in Christo non fuit actio solum humana, neque fuit solum actio divina, cum media operatione naturae creatae illa existeret. Ergo erat operatio mixta. Unde Dionysius 2 *De divinis nominibus,* appellat operationes Christi theandricas, id est non divinas solum vel humanas, sed deiviriles (1).

5. — *Quarto,* ex ista unione resultat totum substantiale: ergo resultat tertia substantia in qua uniuntur duae naturae. Antecedens patet, quia ex unione aliquid resultat. Non accidentale: ergo substantiale. *Si dicas* resultare aliquid substantiale personale: *contra,* quia impossibile est quod ex conjunctione duorum resultet substantiale personale quin prius naturae illae conjungantur in una tertia essentia.

6. — *Quinto,* ex ista unione Verbum essentialiter est homo, quod antea non habebat: ergo resultat tertia essentia Antecedens patet quia, ut videbitur infra q. 17, haec praedicatio, Deus est homo, supposita incarnatione, est essentialis. Consequentia patet, quia est impossibile quod ex unione aliquid essentiale Deus adquirat quin illud sit per adventum novae essentiae.

Si dicas quod fit per adventum naturae humanae: *contra,* quia natura humana ab extrinseco venit et extrinseca est deitati. Ergo inter ipsam et Verbum mediat aliquid ratione cujus est verum dicere quod Deus de novo essentialiter est talis.

7. — *Sexto,* quia, dato quod de facto non sit unio in natura, non videtur implicare de possibile quod natura divina et humana

(1) Cf. Ps - Dionys., *Epist.* 4. MG, 3, 1074.

conjungantur accidentaliter et sint unum in ordine et etiam substantialiter, quia non derogat naturae divinae quod partialiter concurrat ad compositionem et operationem et effectum, quo modo multi theologi dicunt divinam essentiam partialiter uniri intellectui beato ad videndum Deum, et quod partialiter concurrat in justificatione hominis nobiscum operans. Ergo ita potest concurrere in compositione substantiali.

8. — Conclusio divi Thomae est de fide. Patet ex concilio Ephesino, can. 1, 6, et Chalcedonense quarto generali, specialiter congregatum contra Eutychem, et in quinta synodo generali, actione 4 et 11, in sexta synodo, act. 13 et 18, concilio Toletano 1, cap. 1, Hispalensi secundo, cap. 13, Lateranensi sub Martino primo [anno 649], cap. 7; item Lateranensi sub Innocentio tertio, et refertur cap. *Firmiter,* de summa Trinitate etc. Habetur etiam in epistola 28 divi Leonis, quae numeratur inter canonicas [i. e. dogmaticas] et tamquam de fide. Patet in can. *Sancta Romana,* d. 15. Et in hanc conclusionem possunt adduci multa dicta sacrarum scripturarum et sanctorum, de quibus vide Leonem, epistola 45, ubi congerit multa dicta ex graecis et latinis. Vide divum Damascenum lib. 3 *De fide orthodoxa,* cap. 5; Theodoretum, *Dialogo* 2; Boethium, lib. *De [persona et] duabus naturis.* Ex quibus sequitur tamquam de fide tenendum quod Christus post unionem mansit perfectus, impermixtus et immutatus. Quod patet ex Symbolo Athanasii, *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.* Vide Medinam q. 3 introductionis ad Tertiam partem, et in hoc art.

9. — Ad *primum* respondet divus Thomas hic ad secundum quod similitudo non tenet in hoc quod resultet tertia natura ex divina et humana, sicut ex anima et corpore resultat tertia essentia, sed in hoc quod, sicut anima et corpus uniuntur in uno supposito, ita natura divina et humana. Cajetanus dicit quod etiam comparatio tenet in hoc quod, sicut ex anima et corpore fit unum suppositum humanum, ita ex unione naturae divinae et humanae fit suppositum. Aliquibus videtur illud verbum *fit* pati calumniam, quia vere non fit novum suppositum. Quare Medina dicit quod fit, id est, resultat de novo quod suppositum aeternum terminet noviter naturam humanam ipsamque supponitet. Sunt ergo tres convenientiae et tres differentiae notandae inter exemplum animae et

corporis et unionem naturae divinae et humanae. Conveniunt primo quod utrobique est unum substantialiter; secundo quod utrobique aliquid formaliter ex unione resultat; tertio quod nullibi resultat tertia persona distincta. Differunt vero primo quia in Christo neutra natura alteri subjicitur tamquam materia et forma; secundo quia natura divina et humana non terminantur per personalitatem quae ex earum conjunctione realiter et noviter resultat; tertio quia terminus unionis non est essentia aut forma totalis sicut in unione animae et corporis.

10. — Ad *secundum* respondeo quod illae enuntiationes sunt verae propter communicationem idiomatum, quae non communicant quia conjungantur in una forma vel in unitate formali, sed quia uniuntur in una persona et distincta manent. Unde si modo Christus manens homo assumeret naturam angelicam, angelus et homo convenirent in praedicatis, quamvis illae duae naturae neque miscerentur inter se neque subjicerentur tertiae essentiae. Immo vero si natura divina et humana miscerentur inter se ex unione, non essent praedicata communia, sicut in mixtione elementorum videmus, ubi non denominatur compositum resultans ab elementis. Non enim dicitur quod homo sit aqua vel terra. Et haec est ratio quam divus Thomas ponit in secunda parte articuli.

11. — Ad *tertium* dicitur quod, si formaliter loquamur, nulla operatio libera procedens ab humanitate Christi est quae habeat secundam rationem, scilicet in esse naturae et in esse moris. Quod [Christus] habet naturae, substantialiter procedit a natura creata; quod vero habet valoris et dignitatis, saltim in quantitate, consideratur ex dignitate et infinitate personae. Hoc multo amplius explicatur in operationibus miraculosis, in quibus humanitas Christi solum habebat rationem instrumenti in ordine ad effectum principalem, qui producebatur ab ipso Verbo tamquam a causa principali. Ex his vero non sequitur confusio vel permixtio operationum, sed summa discretio et perfectio. Sicut enim in nobis gratia non destruit naturam, sed perficit, et operationes hominis grati non confusae vel permixtae dicuntur eo quod substantialiter sint a natura inferiori, formaliter vero dignificentur a gratia, ita etiam dico proportionabiliter de operationibus Christi in quibus istae duae rationes ordinatae sunt. Et ideo theandricae vocantur quasi ordinatae, et virtus Dei et natura creata concurrant.

12. — Ad *quartum* respondetur quod est compositio substantialis, quia substantialiter conjunguntur in supposito subsistente et secundum idem esse personale; non autem uniuntur substantialiter ut substantia nominat essentiam.

Pro cujus intelligentia notandum quod licet natura divina et humana copulatae sint inter se, non tamen per se primo, sed ex conjunctione in supposito dicuntur inter se uniri. Quare formalissime loquens divus Thomas articulo sequenti dicit quod, si natura humana non uniretur Verbo in persona, nullo modo ei, scilicet divinae uniretur, quasi ex unione ad personam censeatur resultare quaelibet conjunctio quae inter ipsas naturas considera tur. Et art. 7 infra dicit quod unio istarum naturarum nihil aliud est quam quaedam relatio quae consideratur inter illas secundum quod conveniunt in una persona Filii. Hinc est quod unitas quam habent naturae istae in supposito est substantialis quia est in esse personali Verbi; unitas vero quae illis convenit ex unione suppositi resultans est secundum quid, scilicet relationis accidentariae et habitudinis temporaneae.

Si quaeras rationes quare, cum uniuntur in supposito substantiali non dicantur etiam unitae inter se essentialiter ac per consequens in natura, respondetur quia sunt substantiae completae. Si enim incompletae essent, unirentur etiam inter se unitate naturae, immo prius substantialiter inter se copularentur quam in supposito, ita ut ex unione in natura conserentur properare ad unitatem suppositi. Quo fit ut in Christi resurrectione anima et corpus prius considerantur ut unita in natura humana Christi, quae est forma completa, quam quod substantiali forma censeantur esse in eodem supposito humano. Et hoc est quod notat divus Thomas ad secundum cum dicit, inter animam et corpus esse duplicem unitatem, naturae scilicet et suppositi, quae ordinata sunt, et concedit quod in natura non fit unio.

13. — Ad *quintum* respondeo quod, si dicas ex unione naturae humanae aliquid intra se de novo adquirere intrinsecum et essentiale, convinceret argumentum quod unio debeat fieri in essentia. Quia tamen sic copulatae sunt natura divina et humana, quod neutra alteram includit intra se, neque in tertia essentia, sed in supposito, solum requiritur, ut illa praedicatio censeatur essentialis, quod consideretur Deus ut assumens naturam. Licet enim

quando dico, Deus est homo, non apponatur ex parte subjecti aliqua conditio, subintelligitur tamen; nec sumitur Deus absolute, sed ut incarnatus. Quare illa propositio solum dicitur necessaria aut essentialis ex suppositione. Unde non requiritur quod unio sit in essentia, ut suppositum divinum essentialiter sit homo, sed satis est quod sit suppositum humanum quod habet ex incarnatione, ut infra explicabimus.

14. — *Sextum* argumentum quaerit difficultatem, utrum de potentia absoluta possint natura divina et humana uniri in essentia, vel una in aliam transire, vel commisceri alteri.

Et quidem, qui facile negant principia philosophiae et in suas opinionis retorquent, facile etiam poterunt defendere quod ista unio sit possibilis. Et explicari potest *quibusdam exemplis*. *Primum* est arboris insertae, ubi conjunguntur duae species completae, non solum in tertio supposito, sed in tertia essentia, quae videtur resultare ex tali unione, cujus indicium est quod fructus mixti procedunt. Ergo etiam natura divina et humana, quamvis completae sint, poterunt intelligi uniri in tertia essentia.

Secundum exemplum est in conversione panis in corpus Christi, quod etiam videtur possibile de conversione in ipsum Deum. Non enim videtur quare una substantia creata convertatur in Christum, et non possit converti in Verbum.

Tertium exemplum est in unione intellectus creati cum essentia divina ex quibus resultat [tertia essentia]. Non enim est intelligibile qualiter efficiatur unum principium actionis, et quod non sit unum in essentia aliqua, quia ratio principii operationis determinatae supponit essentiam et esse. Et si principium est unum formaliter, essentia illius debet esse formaliter una. Ita ergo natura divina et humana de potentia absoluta poterunt conjungi, non solum in supposito, sed etiam in tertia ratione et essentia.

15. — Respondetur tamen tamquam certo tenendum hoc implicare. Unde per nullam potentiam est factibile quod natura divina intret in compositionem tertiae essentiae, vel cum alia misceatur, vel sic illi conjungatur ut sit unum in accidente reali. Et hoc satis demonstrant rationes divi Thomae in articulo.

Dico breviter quod esset imperfectio in natura divina quod componeret tertiam essentiam, quia ordinaretur ad illam tamquam

ad finem in quo compleretur et perficeretur, quod derogat naturae divinae. Nam natura componens ordinatur ad compositum tamquam ad finem. Quod si finis est, terminat et perficit componentia. Qua ratione in doctrina Aristotelis non possunt componere essentiam tertiam nisi componentia sint imperfecta. Et multo magis repugnat quod natura divina misceatur creatae; quia vel amitteret, vel mutaretur ex tali mixtione. Repugnat etiam quod uniatur in aliquo accidente reali, quia nullum accidens reale potest advenire subjecto sine aliquali mutatione illius.

16. — Ad *primum exemplum* respondeo quod est multum deficiens, sicut et reliqua quae adducuntur a theologis. Unde Augustinus in epistola ad Volusianum generaliter dixit: "Si ratio quaeritur, non est mirabile; si exemplum, non est singulare" (1). Et si omnia exempla non sufficiunt ad explicandam incarnationem quae de facto est, multo minus sufficiunt ad explicandam possibilitatem naturae divinae in tertia essentia. Et inserta non uniuntur in tertia specie, sed eamdem quam antea sibi retinent; ramorum vero fructus sapit utramque naturam, quia virtute palmitis secundum quod attrahit humorem a trunco procedit. Ita in natura divina et humana philosophandum est, ubi semper erit earum distinctio, quantumcumque uniantur. Quod si fructus, id est operationes sapiunt divinitatem, illud est quia a Verbo et a virtute divina sustentatur natura creata. Quod dico de natura divina et humana, existimo dicendum de quibusvis naturis creatis quae, si fuerint completae non possunt etiam divina potentia constituere tertiam essentiam, aut inter se copulari tamquam partes unius per se.

Ad *secundum exemplum* de conversione, Cajetanus dicit quod rationes divi Thomae procedunt de conversione per transmutationem substantialem, non vero de conversione per transubstantiationem. Medina vero tenet quod haec interpretatio non satisfacit, quia non plene impugnat sententiam haeretici qui diceret quod, quamvis duae naturae non sint commixtae per transmutationem, unirentur per transubstantiationem mirabilem. Quare ipse adhibet alias explicationes. Ego vero dico quod divus Thomas loquitur de conversione per transmutabilitatem vel mixtionem. Quod patet

(1) S. August., *Epistolarum classis* III, ep. 137. ML. 33, 519.

quia impugnat haeresim Eutychetis et Apollinaris ponentium istam conversionem fieri altero praedictorum modorum. Ceterum rationes divi Thomae convincunt etiam de qualibet conversione, quia quotiescumque una substantia in aliam transit, intervenit mutatio in utroque extremo. Et de substantia quae convertitur patet, quia vel desinit esse, vel adquirit aliud esse. De substantia vero in quam convertitur etiam patet, quia illa debet habere ex tali conversione novum modum essendi, vel substantialem, vel accidentalem. Nam conversio illa habet aliquem terminum formaliter qui ut sic antea non erat. Et hac ratione thomistae cum divo Thoma infra, q. 75, tenent quod nulla substantia creata potest converti in Deum, qui immutabilis est.

Ad *tertium exemplum* de essentia divina unita intellectui creato, Joannes de Ripa, ut refert Capreolus in 3, d. 5, q. 2, concedit quod Deus potest habere rationem formae, immo de facto habet, salva ejus perfectione. Sufficienter tamen haec opinio impugnatur ibi. Vide etiam 1 p., q. 3, a. 8, ubi solet de hoc disputari, et 1 *Contra gentes,* cap. 28. Igitur exemplum *in multis deficit. Primo,* quia in bona philosophia, species non habet secundum propriam rationem quod sit pars. Quod patet in essentia angeli, quae unitur suo intellectui in ratione speciei in ordine ad cognitionem sui, et tamen certissimum est quod non habet rationem partis in conjunctione illa. Quare si species habet rationem partis, illud erit per accidens. *Similiter,* quia Deus non potest concurrere partialiter, cum partialis concursus sit imperfectus, et in ordine ad effectum dicat mutuam dependentiam partium. *Falsum etiam dicit* in hoc quod ex Deo et intellectu beato resultet tertium. Nulla enim unitas resultat ex tali conjunctione, praeter unitatem ordinis in ratione principii, quod non dicit tertiam essentiam. Et hoc non solum habet verum in conjunctione Dei et intellectus, sed in qualibet unione speciei cum potentia. Vide Cajetanum, 1 p., q. 12, a. 2.

Manet ergo probatum quod neque de facto, neque de possibili, natura divina et humana uniuntur in tertia essentia, aut commiscentur inter se.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum unio facta sit in persona

Conclusio est affirmativa.

1. — Circa terminos dubii *nota* quod uniri in persona est sic copulari personae, ut subsistat per esse illius et per eamdem sustentetur. Ita colligitur ex divo Thoma 4 *Contra gentes,* cap. 41, et q. unica *De unione Verbi incarnati,* a. 1 et 4. Formalius etiam quaerere utrum unio facta sit in persona, est quaerere utrum ex tali unione natura assumpta terminetur ad esse personale Verbi. Et in hoc articulo divus Thomas disputat contra Nestorium qui, sicut ponebat duplicem naturam in Christo, ponebat etiam duplicem personam adeo distinctam ac si omnino essent separatae, nec una terminabat actionem alterius, neque communicabant in proprietatibus et praedicatis. Unde concedebat quod persona humana nasceretur ex Virgine, negabat tamen quod Virgo esset mater Dei. Similiter negabat quod persona humana esset proprie Deus, sed dicebatur Deus quia erat maxime unitus Deo per gratiam. Vide de hoc errore Damascenum, lib. 3, cap. 10; Nicephorum [*Hist. eccles.*], lib. 14, cap. 31, et lib. 15, cap. 28.

Contra hunc errorem processit concilium Ephesinum, ut refertur in *Historia tripartita,* lib. 12, cap. 4 (1); et quidam ex lutheranis suscitarunt hunc errorem, de quibus vide Hosium, lib. 1 *Contra Brentium;* Prateolum, lib. 2 *De vitiis et sectis haereticorum,* cap. 4. Et isti adducunt multa loca ad refellendum hunc errorem. Inter catholicos Durandus in 3, d. 5, q. 2 dicit quod proprie unio non est facta in persona, quia per talem unionem non est facta persona. Fallitur tamen quia uniri in persona non est facere personam, immo ex modo isto loquendi persona supponitur quasi prior, saltim ratione. Quare non minus proprie natura humana unitur personae divinae, quam meae proprietates uniuntur meae personae.

Fundamentum hujus articuli est quod in creaturis persona et natura realiter distinguuntur. Cujus veritatis intelligentia multum juvat ad cognoscendum mysterium incarnationis; quare in praesenti examinandum est. Et nolo inculcare ea quae communiter

(1) Cassiodorus, *Hist. tripart.*, l. 12, c. 4. ML, 69, 1204.

tradunt auctores circa rem istam versantes, nam sunt fere sexdecim opiniones quas enumeravi, in modo vel in substantia diversas, apud recentiores et antiquos. Unde solum constituimus exponere quae specialem gerunt difficultatem. Reliquas vero vide in quibusdam in Tertio, d. 1; et Scotus ibi, q. 1; Durandus in 1, q. 44, qla. 2; Henricus Gandavensis quolib. 4, q. 3; Cajetanus et interpretes divi Thomae super 1 p., q. 3, a. 3 et fusius in hac 3 p., q. 4, a. 3, et Capreolus in 3, d. 5, q. 3; aliqui ex philosophis super 1 *Physicorum;* alii 1 *De generatione* et 7 *Metaphysicorum.*

2. — **Argumenta** quae mihi videntur difficilia **pro parte negativa** sunt ista:

3. — *Primo,* quia Aristoteles 7 *Metaphysicorum,* ca. 6, dicit quod in his quae sunt per se, idem est quod quid est, et cujus est rei (1): ergo in substantiis non distinguitur natura, quae est quodquid est, a supposito, quod habet rationem cujus est rei Et maximum argumentum solet fieri specialiter in substantiis separatis, de quibus divus Thomas 1 p. ubi supra, videtur quod in illis non est distinctio naturae et suppositi. Et ratio est quia illae substantiae sunt formae separatae completae subsistentes: ergo seipsis sunt tales in essentia et in individuo: et ita non erit aliquid distinctum a quo dicantur singulariter subsistentes.

4. — *Secundo,* quia thomistae in hoc modo dicendi multiplicant entitates sine causa in substantiali creatura, quia ponunt quod una entitate sit haec, et alia sit subsistens, alia vero existens, et praeterea accidentia quae singularitatem conferunt.

5. — *Tertio.* Contra rationem divi Thomae in articulo, ubi dicit quod quia natura includit aliquid praeter essentiam, scilicet accidentia, oportet ponere distintionem suppositi ab ipsa. Contra sequitur quod suppositalitas numeranda sit inter accidentia, si quidem ratione accidentium constituitur ut distincta a natura; quod est falsum, quia suppositalitas est actus naturae in genere substantiae. Et etiam sequitur quod accidentia primo terminent naturam quam suppositalitas, quia si ratione accidentium convenit, primo accidentia insunt.

6. — *Quarto.* Homo v. g., non importat accidentia neque aliquid praeter naturam; et tamen dicit suppositum: ergo suppositum et

(1) ARISTOT., *Metaphys.*, lib. 7, cap. 6. Didot, 2, 563.

natura non distinguuntur in homine. Minor patet, quia homo significat naturam terminatam concretive. Major probatur, quia si homo importat substantiam et accidentia, ergo in suo conceptu importat res diversorum generum, et ita esset per accidens, saltim in modo significandi. Confirmatur, quia si definiatur homo, in diffinitione non clauduntur accidentia neque aliquid distinctum: ergo suppositalitas quae in diffinitione includitur, sicut in diffinito, non distinguitur ab essentia.

7. — *Quinto,* quia ens seipso est unum; et unitas in illo importat indivisionem in se et quod non sit aliud: ergo similiter hoc ens erit unum in singulari seipso, et constituitur in ratione subsistentis individuo per indivisionem in se et distinctionem a quolibet alio. Et ita per solam negationem aut privationem erit subsistens individuum.

8. — *Sexto,* quia ad explicandum mysterium incarnationis impertinens est ista distinctio. Quia divus Thomas ad primum explicat optime quare haec concedatur: unio facta est in persona; haec vero negatur: unio facta est in natura, licet in Deo natura et persona sint idem omnino. Ita proportionabiliter facile possumus explicare mysterium incarnationis et qualiter natura sit assumpta, non vero persona, propter diversum modum significandi horum terminorum. Et hoc argumentum tendit contra theologos communiter qui potissimum convincuntur ad constituendam distinctionem realem inter naturam et suppositum, quia alias non potest commode mysterium hoc intelligi.

9. — *Septimo.* Si personalitas est proprietas realis et superaddita naturae humanae, in Christo deesset aliqua perfectio substantialis naturaliter sibi debita. Consequens est falsum. Ergo. Sequela patet, quia suppositalitas naturalis est perfectio debita naturae; et quidem illam non habet Christus. Minor patet propter multa inconvenientia. Primo, quia natura humana Christi esset diminuta; secundo, quia naturaliter appeteret propriam personalitatem qua caret, et ita esset violenta aliqualiter; tertio, quia non possemus contra haereticos probare Christum habuisse naturam creatam perfectam cum proprietatibus sibi debitis. Si enim intendas probare Christum habuisse voluntatem creatam, quia est perfectio naturae debita, et quia alias, natura humana Christi non esset ita perfecta sicut in nobis, occurreret haereticus dicendo quod

suppositalitas est perfectio naturae existenti debita, et tamen humanitas Christi est sine illa. Neque satisfacis dicendo quod subsistentia Verbi supplet suppositalitatem propriam, quia ita dicit haereticus quod voluntas Verbi sufficit et supplet voluntatem creatam.

10. — In oppositum est sententia divi Thomae in art., et 1 p. ubi supra, et 4 *Contra gentes,* cap. 55, et *De potentia,* q. 2, a. 1, et q. unica *De unione Verbi,* art. 1, et etiam omnium thomistarum et, ut bene probat Medina q. 4 infra, a. 2, multum conformis doctrinae sanctorum Augustini et Bernardi, qui solum in Deo ponunt et naturam et suppositum esse idem. Hoc etiam patet ex Aristotele, qui in *Praedicamentis* [cap. 3] dicit primam substantiam esse proprie et maxime substantiam. Ergo aliquid habet reale ratione cujus maxime sit talis, quod non dicit natura. Et idem colligitur ex 6 *Metaphysicorum* [c. 4], ubi contradistinguit substantiam ut nominat essentiam et primam substantiam, et dicit quod substantia primo modo est cui debetur talis modus essendi. Ergo prima substantia et suppositum quae important istum modum essendi, important aliquid reale diversum ab essentia. Item patet ex modo loquendi. Natura enim est in primis substantiis, in ipsisque terminatur et subsistit: ergo subsistens, aut suppositum, quod idem est, superaddit aliquid ad naturam. Quod si respondeas naturam divinam esse in personis, et tamen personalitas neque addit neque distinguitur a natura: *contra,* quia hoc convenit Deo propter summam unitatem et propter infinitatem essentiae. Ergo in rebus creatis, ubi est imperfecta essentia et unitas, modus iste loquendi infert distinctionem naturae a supposito plus quam rationis. *Confirmatur,* quia quod natura divina vere sit in personis, infert distinctionem substantialem personarum: ergo multo magis natura creata infert aliquam dictinctionem realem, quae non est assignabilis, nisi ponas diversitatem inter naturam et terminum completivum illius, quod est suppositalitas. Praeterea, quia natura ut sic non dicit existentiam, sed tantum formam existentis: ergo nec includit suppositalitatem. Hanc autem includit suppositum. Ergo aliquid reale dicit quod non importat natura. Qualiter autem suppositalitas non sit negatio aut privatio, facile patet, quia est terminus completivus naturae realis: ergo formaliter nec est negatio nec privatio. Patet consequentia, quia res realis maxime substan-

tialis non potest compleri per non ens. Confirmatur, quia subsistentia dicit perfectionem subsistentis illudque constituit: ergo suppositalitas, quae idem est cum subsistentia, erit etiam perfectio, et non negatio vel privatio. Alias rationes vide in interpretibus.

11. — Quod in hac re *magis facescit negotium est intelligentia omnium eorum quae superveniunt naturae substantiali,* qualiter videlicet comparentur ad illam, quid importet et quo ordine se habeant. Et hujus notitia pendet ex cognitione terminorum quibus metaphysici et theologi solent explicare modos substantiales naturae. Et hujusmodi, ut colligo ex divo Thoma, maxime q. citata *De unione Verbi,* et 1 p., q. 29, sunt in duplici differentia. Nam quidam important peculiarem modum essendi, abstrahendo a substantia et accidenti, a natura completa et incompleta. Et hujusmodi sunt tres, scilicet singulare, particulare, et individuum. Singulare dicitur quidquid non est commune pluribus vel, ut inquit divus Thomas, est quod distinguitur ab aliis. Particulare autem, ut dicit Aristoteles 2 *Topicorum,* et *Boethius* lib. *De [persona et] duabus naturis* [cap. 2], est quod partim sumitur a natura universali (1). Individuum autem definitur etiam a divo Thoma quod non sit divisibile in partes subjectivias.

Ex quibus *colligitur* quare in Christo Domino, salva unitate personae, concedimus naturas individuas et singulares atque particulares, quia isti termini, ut dixi, non neccessario dicuntur de divisibile in partes subjectivas.

Alia nomina sunt quae tantum verificantur de singulari completo et substantiali, v. g., prima substantia, res naturae, suppositum, et hypostasis, et persona. Prima substantia, secundum Aristotelem, est quae non dicitur de alia (2); res naturae, secundum Hilarium, qui fuit inventor hujus nominis (3), est res habens in se essentiam et naturam; et suppositum est quod supponitur omnibus aliis, et loquor primo intentionaliter; hypostasis vero idem est quod res subsistens; et persona, ut dicit divus Thomas hic, superaddit ad hypostasim et suppositum quod sint rationalis naturae.

12. — *Secundo notandum* quod in naturis substantialibus triplex modus et actus determinans naturam consideratur. Primus est

(1) ARIST., *Topic.*, l. 2, c. 1. Didot, 1, 186.
(2) ARIST., *Praedicam.*, c. 3, n. 1. Didot, t. 1, p. 2.
(3) S. HILARIUS, *De Trinitate*, l. 8, n. 22. ML, 10, 252.

individualitas; secundus subsistentia aut suppositalitas, et tertius existentia individua. Individualitas quidem a multis ponitur, in schola divi Thomae, modus accidentalis qui competit naturae, vel quia dicit ordinem ad accidentia, vel quia importat designationem accidentium. Sed mihi hoc non probatur, quia individualitas substantiae debet esse modus essendi proportionatus substantiae, qui non extrahit substantiam a tali praedicamento. Quare substantiale debet esse individuum, siquidem substantia formaliter aliquid substantiale debet esse. Quare dico quod constituitur ex ordine totius ad partes componentes, loquendo de rebus corporeis, aut ex ordine essentiae ad existentiam determinatam, loquendo de individuatione angelorum. In rebus enim corporeis, materia formaliter est haec ab ista forma, et forma est haec ab ista materia; individuum vero est hoc ab ista materia. Bene concedo quod ibi interveniant accidentia; ceterum non tamquam determinantia substantiam in esse individuali, sed tamquam manifestantia et designantia singularitatem partium et totius.

Suppositalitas vero dicitur singularis subsistentia, quae nihil aliud est quam terminus complens naturam in genere substantiae. Quod Cajetanus, q. 4 infra, explicuit exemplo puncti in linea, quae terminatur et completur per ipsum. Et si quaeras an subsistentia ista sit accidentalis, quidam respondent affirmative, persistentes in exemplo puncti, quod extrinsecum est et accidentaliter comparatur ad lineam. Mihi videtur oppositum, quia, ut dixi, constituit suppositum in genere substantiae tamquam actus existens in natura et determinans illam. Ex quo sequitur, primo, quod sit aliqua realitas, quod sit perfectio, quod sit informans, quod terminet, et quod sit substantialis.

Existentia autem est ultima actualitas uniuscujusque rei, ut saepe dicit divus Thomas, quia est proprius actus entis quo omnia complentur. Est enim existentia actus cujuscumque actus et forma. Et ideo divus Thomas 2 *Contra gentes,* cap. 54, dicit, quod forma comparatur ad esse sicut lux ad lucere; quasi dicat, quod quemadmodum formalitas lucis completur et ultimo terminatur in actum lucendi, ita etiam forma ultimo actuatur per esse. Et etiam saepe divus Thomas consuevit dicere quod esse participatur ab omnibus, ipsum autem nihil participat.

Et quod ista tria sic multiplicanda sint et coordinanda sicut

a nobis numerata sunt, explicatur quia habent diversas rationes et diversis definitionibus exprimuntur, quarum nulla alteram includit. Etenim individualitas est proprietas in qua conveniunt natura substantialis et accidentia singularia; subsistentia est constitutiva suppositi ut sic, et existentia est actus entis. Ergo diversas habent rationes. Et hoc mihi est evidens argumentum quod saltem distinguantur ex natura rei et formaliter, quia secluso actu intellectus, istae diffinitiones, quae non se habent sicut includens et inclusum, verificantur formalissime de talibus modis substantiae. Quod vero hunc habeant ordinem etiam patet, quia individualitas est primum quod competit naturae inter modos particulariter existendi. Natura enim immediate est haec et consideratur ut haec, ut perficiatur ulterioribus gradibus essendi. Existentia vero, ut probavi, est ultimus actus. Ergo inter ipsum et individualitatem, quae primus est, mediat suppositalitas. Nisi velis dicere quod non est ordo prioris et posterioris inter istos modos, quod est absurdum, quia natura ordinate perficitur, non solum gradibus essentialibus, sed etiam in modo essendi et in gradibus individuis.

Et iste ordo colligitur ex divo Thoma, infra, q. 17, a. 2, ubi dicit quod esse consequitur ad naturam, non tamquam habentem esse, sed qua aliquid est. Ad suppositum autem consequitur tamquam id quod est. Ubi primo considerat naturam. Et non debetis intelligere quod loquatur de illa in communi, quia ad illam naturam in communi nullum sequitur esse, sed loquitur de natura determinata. Secundo considerat suppositum, et tertio existentiam tamquam actum suppositi et naturae; eo ordine ut primo actuet naturam tamquam formam et ut quo, deinde et immediatius ipsum suppositum ut quod.

13. — Quaeris autem quis sit effectus hujus subsistentiae et suppositalitatis vel quorsum ponatur; nam existentia videtur sufficiens ad actuandam et complendam naturam determinatam. Respondeo quod cogimur subsistentiam ponere quia in sana theologia non possumus intelligere ordinem divinarum personarum, nisi ponamus subsistentias personales quibus compleatur natura ut subsistens et incommunicabilis. Et ita theologus arguit quod natura creata substantialis debet terminari per subsistentiam qua efficiatur plene incommunicabilis et ultimo subsistens. Metaphysicus vero, sistens in fundamento supra posito quod esse vel existentia

est ultimum rei, tenetur dicere quod advenit naturae jam terminatae, quia debet advenire naturae subsistenti completae. Et non subsistit completa per individualitatem. Unde oportet quod constituatur per alium modum essendi in esse completo incommunicabili. Et hoc dicimus subsistentiam, suppositalitatem, vel personalitatem. Ex quo sequitur quod effectus proprius subsistentiae est complere aut terminare naturam incompletam ut tandem existat. Quod Cajetanus explicuit per hoc quod est redere naturam capacem proxime existendi.

Ex iis colliges aliqualiter veritatem hujus mysterii incarnationis, et qualiter natura humana praeintelligitur ut haec individuata per propria principia et connaturalia sibi antequam intelligatur ut assumpta et subsistens, quia individualitas est primus modus qui convenit naturae primitus omnibus aliis. Intelligitur etiam quomodo natura humana sit assumptibilis ab alieno supposito, quia videlicet suppositalitas concurrit ut terminus et completivum naturae singularis, quod potest intelligi sive talis terminus sit intrinsecus naturae et a natura procedat, sive ab extrinseco communicetur. Quod enim existentia vel subsistentia sit ab extrinseco vel ab intrinseco, in quo est varietas opinionum, nihil refert ut intelligamus qualiter compleant et actuent naturam.

14. — Ad *primum* Cajetanus et alii respondent quod Aristoteles loquitur de substantiis in concreto, quae non distinguuntur ab individuis. Idem enim est homo et iste homo. In quo sensu resolvunt metaphysici quod universalia non distinguuntur a singularibus. Ad divum Thomam quidam respondent quod ibi non comparat naturam ad suppositum, loquendo de supposito formaliter et in rigore ut importat subsistentiam, sed comparat ad individuum, maxime rerum corporearum, ut colliges ex hoc articulo. Cajetanus et alii quibus placet ejus explicatio tenent quod divus Thomas loquitur de supposito in rigore. Ceterum solum procedit ejus ratio de supposito materiali, in quo suppositalitas et ratio individua intrinseca censetur, quia habent esse receptum in materia. De angelis vero non loquitur, quia in illis existentia et suppositalitas est intrinseca. Haec explicantur magis prima parte ubi supra. Et ego in praesenti dico quod in sententia divi Thomae, etiam in substantiis separatis distinguitur natura et suppositum; quod expressit quodlibeto secundo, a. 4, et 1 p., q. 50, a. 2, ubi expro-

fesso singularitatem angelorum explicat. At vero prima parte solum intendebat explicare unitatem divini esse cum natura, ad quod processit ex manifestioribus, scilicet ex distinctione suppositi et naturae in rebus materialibus, et subticuit de angelis, quia hoc difficile erat. Idipsum fecit in hoc articulo, ubi intendit solum explicare qualiter natura solum unita est personae. Et ideo in naturis corporeis, cujusmodi est rationalis, oportuit explicare istam distinctionem.

15. — Ad *secundum* respondetur: primo, quod non cogimur ponere diversas entitates, sed sufficit diversos modos diversis definitionibus constituere. In quo nihil peculiare habet schola divi Thomae; nam scotistae cum suo magistro ponunt ecceitatem annexam materiae et existentiam vel subsistentiam extrinsecus advenientem tamquam aliquid diversum. Secundo respondeo, quod vere isti modi distinguuntur entitative; et indicium est quod separantur in re. Siquidem Verbum assumpsit naturam individuam absque propria personalitate. Ergo personalitas diversa est entitative. De existentia vero, utrum a personalitate et subsistentia differat entitative, multi ex thomistis respondent quod non, et quidam dicunt quod sola ratione differunt; alii autem quod solum formaliter. Et videtur colligi ex divo Thoma hic ad secundum, ubi tenet quod personalitas ponitur ad hoc ut per se existat natura: ergo personalitas et existentia sunt idem terminus realiter. Ego tamen dico cum Cajetano infra, q. 17, a. 2, quod etiam distinguuntur entitative. Et, praeter alias rationes quas videte in illo, haec sufficiat, quod accidentia quae modificant substantiam non solum diversa sunt ratione aut formaliter, sed entitative. Ergo multo magis modi substantiales qui a natura ordinantur ad complendam substantiam diversimode. Et ex divo Thoma potius colligitur oppositum. Nam dicere quod personalitas ordinatur ad hoc ut natura per se existat, est dicere quod personalitas supponitur ad existentiam.

16. — Ad *tertium* respondetur quod, si divus Thomas hic et in prima parte loquitur de distinctione naturae ab individuo, facile explicabitur quomodo individualitas sequatur ad accidentia, quia videlicet, ut quidam ponunt, collectio accidentium et designatio quantitatis est ratio constitutiva individui, vel ut ego dixi, accidentia sunt completiva et manifestantia modum illum substantia-

lem qui individualitas dicitur. Verumtamen, quia existimo quod divus Thomas loquatur de supposito in rigore, ut patet ex ejus verbis et etiam ex fine articuli, ubi intendit probare quod licet natura individua unita sit personae, non tamen naturae, ideo respondetur quod procedit a posteriori in ista ratione. Et bene colligit quod ubi sunt accidentia, maxime materialia, ibi etiam debet esse subsistentia et existentia diversa a natura. Non vero ponit accidentia tamquam rationem et causam hujus diversitatis; nec unquam ille aut Aristoteles hoc dixit. Et quando accidentia appellantur conditiones individuae, ex ipso termino intelligimus quod non sunt rationes individui, sed sine quibus non; et ideo conditiones dicuntur.

17. — Ad *quartum* respondetur quod concretum substantiale speciei includit accidentia et modos peculiares implicite, quia v. g. homo importat habentem humanitatem; in habente autem humanitatem necessario includitur accidentia, et non ideo importat formaliter res diversorum generum, quia non importat accidentia per se, sed consecutive. Vide divum Thomam 1 p. ubi supra.

18. — Ad *quintum* respondetur quod unitas transcendentalis etiam importat formaliter aliquid positivum. In quo multi decipiuntur, quia formaliter est perfectio et proprietas entis; verumtamen nihil positivum addit, quia in suo conceptu includit ens. Quare bene explicatur ejus ratio per negationem. Unitas autem numerica et multo magis unitas suppositi superaddit novum modum et determinationem ad naturam creatam, quam non includit in suo conceptu nec includitur ab illa. Et ita dicit positivum reale diversum.

19. — Ad *sextum* respondetur quod quanto major fuerit diversitas in istis modis, tanto commodius explicatur mysterium incarnationis. Et hoc solum intendunt theologi cum ista ratione inferunt distinctionem entitativam suppositi a natura. Quare etiamsi teneas ista identificari, immo esse sola ratione diversa, poteris explicare mysterium hoc et a calumniis haereticorum defendere, quamvis non ita perspicue.

20. — Ad *septimum* multi multa dicunt, et late Medina ubi supra. Ego vero non possum negare quod natura humana Christi habeat radicalem habitudinem ad propriam subsistentiam, quia haec intrinseca est et naturalis, non minus quam habitudo corporis

ad quantitatem, quare non separabitur ab illa. Quod si istam habitudinem inclinationem appelles, concedo libenter quod natura Christi inclinata est radicali pondere ad suam subsistentiam. Similiter non possum concedere quod natura humana Christi satiata est omni modo; bene vero quantum ad omnem modum quo terminabilis est. Nam primo, non est satiata modo sibi connaturali; et etiam quia potentia naturalis humanitatis ad subsistendum non est solum ad existentiam, sed modo sibi connaturali in illam tendit, quae respondet ipsi per naturam. Item, potentia obedientialis humanitatis Christi non solum est terminabilis per personam Filii, sed etiam per alias personas Trinitatis: ergo non est completa secundum omnem modum possibilem terminationis. Concedo tamen quod natura humana Christi non patitur aliquam violentiam, quia praevenitur a meliori subsistentia quae perficit ipsam plenissime. Et hoc provenit ex infinita perfectione personalitatis divinae, quae habet eminentiam omnium personalitatum creabilium; et ita potest perficere naturam creatam meliori modo quam personalitas propria.

Nec valet dicere quod intellectus beati cui unitur divina essentia non solum intelligit ipsum Deum, sed etiam inclinatur ut intelligat alia extra Deum et modo sibi connaturali, a quo si detineretur, pateretur violentiam. Quia hoc provenit ex latitudine potentiae intellectivae quae tendit in multa intelligibilia et suapte natura plures habet actus. Natura vero creata non habet potentiam, non solum naturalem, sed nec obedientialem ad plures subsistentias quae terminent simul, sicut linea non est terminabilis per duo puncta simul. Igitur cum terminatur humanitas Christi per divinam personalitatem, non potest alia terminari; et cum personalitas ista perfectissime actuet, natura manet satiata.

Bene video quosdam appellare naturam satiatam quia nulla manet potentialitas ad subsistendum non plene perfecta. Sed ego reputo falsum, quia potentialitas obedientialis naturae Christi potest terminari aliis personalitatibus. Similiter potentia naturalis potest terminari aliis modis. Sed satietas consistit in hoc quod ex divina personalitate natura illa ita manet subsistens incommunicabilis plene et perfecte, ac si propria personalitate terminaretur; eo maxime quod divina personalitas, secundum quod eminenter continet personalitatem creatam, perficit ipsam humanitatem;

quemadmodum si ponerèmus lapidem in alio habente eminentiam centri naturalis, diceretur satiatus et quiescens. Cave autem ne concedas quod natura humana Christi tendit et inclinatur actu in propriam personalitatem, quia hoc arguit carentiam et imperfectionem in illa, cum nihil tendat naturaliter nisi ad id quo privatur. Quare divus Thomas infra, q. 4, a. 2 ad secundum, non concedit quod humanitati Christi desit propria personalitas, sed quod non habeat illam propter adventum alicujus melioris.

Habemus ergo quod suppositalitas, quae idem est quod subsistentia et personalitas, difert realiter a natura in rebus creatis, quia non includitur in essentia illius, sed est aliquid superadditum tamquam completivum in genere substantiae. Distinguitur etiam realiter ab individualitate et existentia, quia diversa definitione non includens alia diffinitur, secluso omni actu intellectus; et media est, quia individuatio et existentia se habent sicut primus et ultimus actus substantiae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in supposito sive in hypostasi

Conclusio est affirmativa.

Articulus iste procedit contra quosdam haereticos qui in Christo ponebant unicam personam et duplicem hypostasim. Quem errorem aliqui tribuunt Nestorio; alii vero Paulino episcopo, alii cuidam archiepiscopo Sidoniensi. Sed de hoc nihil certum. Et explicant istum errorem supponentes quod nomen personae sit nomen dignitatis. Et quia Verbum solum communicavit personam suam naturae creatae, id est suam dignitatem, ideo dicunt est unica persona. Et cum e contra hypostasis sit nomen naturae, et duplex natura reperiatur in Christo, ponunt duas hypostasis. Explicant exemplo regis et vestimentorum illius, ubi licet persona communicet suam dignitatem aliqualiter vestimento, non tamen persona multiplicatur. Vestimenta autem et rex sunt duo supposita, quia habent duplicem naturam. Et inducunt illud ad Philippenses 2 (v. 7): *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut*

homo. Damnatur tamen haeresis ista concilio Ephesino primo, et in quinta Synodo generali, quae est Constantinopolitana, actione 4. Vide divum Thomam 4 *Contra gentes,* cap. 34 et 38.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum persona Christi sit composita

Conclusio est affirmativa.

1. — Divus Thomas in articulo distinguit de persona Verbi quod accipiatur vel secundum se, quo modo non potest esse composita, vel in ratione personae, qualiter composita dicitur. Et Cajetanus per personam secundum se intelligit personam secundum quod illi conveniunt ad intra sua praedicata; per personam vero in ratione personae intelligit illam prout abstrahit a ratione termini ad intra vel ad extra. Et inquit quod pariter possumus distinguere de sapientia divina quod consideretur secundum se, vel in ratione sapientiae, et idem de aliis attributis. Ego tamen censeo quod aliquid peculiare considerat divus Thomas in persona divina, ratione cujus possit induere compositionem. Et ita ejus distinctio de persona non est eadem quam potest fieri de attributis consideratis vel in Deo, vel absolute et abstracte. Et ideo dico quod distinctio divi Thomae sic est accipienda, quod persona Verbi consideratur vel secundum se, id est, secundum sibi essentialia et constituentia illam, vel in ratione personae, id est, ut personat et terminat naturam. Personare enim proprium officium est personae, et tunc proprie et formaliter meretur nomen personae quando consideratur ut personans. Clarius est distinguere de persona secundum suam essentiam et secundum suum officium. Et haec est mens divi Thomae.

2. — Est dubium: **Utrum vere et proprie persona Verbi sit composita.**

Pro parte negativa probatur. *Primo*, quia non habet partes etiam post unionem: ergo non est composita. Antecedens patet de natura quidem humana, quia illa, cum sit forma totalis, non potest habere rationem partis. Ideo enim humanitas in Petro non proprie dicitur pars illius. De divinitate vero clarius patet, quia dicit im-

perfectionem hoc quod est esse partem. Quare non poterit convenire naturae divinae. Vide primam partem, q. 3, a. 8.

Et *confirmatur,* quia componentia ordinantur ad totum tamquam ad finem: ergo perficiuntur in illo. Et ita imperfecta censentur componentia in se.

3. — *Secundo.* Quia si persona Verbi est composita in tempore, ergo est facta, quod est haereticum. Sequela patet, quia quod componitur in tempore, fit etiam in tempore; compositum enim non antea nec aliter fit quam cum componitur.

Confirmatur, quia si componitur propter unionem persona Verbi: ergo aliquid resultat et unum quod antea non erat; illud enim compositum unum est formaliter. Quod si hoc concedas, statim arguitur quod illud unum non est accidens, quia nullum accidens potest esse commune naturae divinae et humanae; nec substantia, quia alias resultaret tertia substantia.

4. — *Tertio.* Si persona Christi est composita: ergo accipit aliquod esse a componentibus. Illud autem debet esse reale personale. Et ita reperirentur in Christo esse personale aeternum et esse personale in tempore, et consequenter essent duae personae.

5. — *Quarto.* Quia sequitur quod Christus sit magis compositus quam Petrus. Probatur sequela, quia primo in Christo est compositio ex diversis naturis, quae non reperitur in Petro; est etiam compositio materiae et formae; et tertio est compositio personae et naturae. Ergo est quid magis compositum quam Petrus.

6. — *Quinto.* Per hoc quod Verbum terminat naturam creatam nihil in se adquirit, sed dumtaxat, ut est communis sententia theologorum, habet novum respectum rationis. Ergo Verbum non manet compositum ex tali unione. Impossibile est enim quod fiat compositum ex non composito absque aliquo esse aut modo essendi novo.

Et *confirmatur. Primo* quia sequeretur quod quando Deus unitur nobis per gratiam aut in beatitudine, diceretur compositus, quod est falsum. Probatur sequela, quia ibi vere unitur et terminat realiter potentiam sive animae sive intellectus: ergo dicetur compositus, saltim accidentaliter; sicut Verbum dicitur compositum substantialiter, quia terminat naturam substantialem. Et confirmatur *secundo.* Nam divus Thomas hic ad secundum dicit quod ista compositio non est partium sed numeri, quae reperitur quo-

tiescumque aliquid convenit duobus quae conjunguntur. Ergo quotiescumque Deus aut divina persona conjungitur creaturae, et illis aliquid convenit ex illa conjunctione, resultabit compositio in Deo.

7. — *Sexto*. Esse compositum non minus importat imperfectionem quam esse partem. Sed esse partem repugnat naturae divinae. Ergo esse compositum repugnat personae divinae. Antecedens patet, quia esse compositum opponitur simplicitati, quae est perfectio simpliciter. Ergo esse compositum dicit imperfectionem. Nec satis est dicere quod esse compositum ex partibus importat imperfectionem, quia ratio compositi non diversificatur per perfectum et imperfectum ex imperfectione componentium, sed ex sua ratione perfectionem vel imperfectionem importat.

8. — Dubium istud potius procedit de modo loquendi quam de re ipsa. Et sunt *tres opiniones*. *Prima* quod haec propositio: Christus est persona composita, simpliciter neganda est. Et si objicias concilia et sanctos, qui videntur oppositum asserere: explicant quod loquantur large et improprie. Ita auctores quos refert Medina hic, et Richardus in 3, d. 6, q. 3; Alexander Halensis, 3 p., q. 6, membro 2, a. 5: Carthusianus similiter d. 6, q. 8; Michael de Palacios ibi, q. 4 (1).

Secunda opinio per opositum docet quod Christus proprie et in rigore est persona composita. Ita tenuit Victoria et multi ex thomistis sequuntur.

Tertia opinio media est quam tenet Cajetanus hic, quod persona Christi non dicatur improprie composita. Nihilominus tamen non ita proprie et simpliciter dicenda est composita sine addito; est enim compositio quaedam ineffabilis. Et divus Thomas in hac parte nihil certum videtur nobis reliquisse. Nam in 3, d. 17, q. 1, a. 1, quaestiuncula 2 ad primum, dicit quod in Christo sunt duae naturae quarum una non est pars alterius, ex quibus tamen immediate persona componitur; et d. 6, q. 2, a. 3 dicit quod non est in usu theologorum personam Christi appellare compositam, quia duo sunt de ratione compositi: alterum quod per esse compositi partes existant; secundum quod ad esse compositi ex partibus resultet persona. Et licet Christus habeat primum, non tamen se-

(1) Dionysius Carthusianus, *Collectanea in quatuor lib. Sent.*, Coloniae, 1534.—M. Palacios, *Disputationes theologicae in quatuor lib. Sent.*, Salmanticae, 1574-1579.

cundum. In hoc autem articulo dubius etiam loquitur. Nam ex toto contextu colligitur quod intendat ponere absolute personam Christi compositam; in solutione autem ad secundum dicit quod non est compositio tamquam ex partibus, sed solum compositio secundum numerum, quae videtur cum addito et diminuta. Et etiam dicit quod est composita persona secundum quod duo conveniunt in aliquo uno. Et hoc profecto verificatur etiamsi compositio sit secundum quid. Item opusculo 3, tractatu 2, cap. 27, videtur dicere quod simpliciter est compositus Christus et quod constat ex tribus substantiis: corpore, deitate et anima.

9. — Pro hujus solutione *nota* quod, licet divus Thomas in articulo unicam compositionem personae Christi videatur exprimere, scilicet, in ratione personae, triplex tamen considerari potest, praeter illam quae est ex corpore et anima. Prima consideratur ex natura creata et persona Verbi tamquam ex duobus extremis ex quibus compositum sequitur. Secunda, ex divinitate et humanitate quatenus conjunguntur ordinate ad subsistendum in una hypostasi. Tertia, ipsius personae comparatio ad duas naturas, quatenus videlicet duplicem habet rationem subsistendi in duplici natura.

Secundo nota quod, quamvis multae conditiones soleant a metaphysicis assignari de compositionibus, quatuor tamen explicat Cajetanus prima parte, q. 3, a. 8, de compositione reali. Prima, quod componentia realiter sint distincta. Quod non intelligas de distinctione tamquam res a re; sed sufficit distinctio ex natura rei. Secunda est quod componentia vere et realiter uniantur vel inter se, vel in aliquo tertio. Tertia conditio, quod illud in quo uniuntur sit aliquod esse reale. Quarta, quod ipsa componentia sic ordinentur, ut unum se habeat tamquam actus, alterum vero ut potentia.

10. — **Prima conclusio:** *Non est error asserere personam Christi esse improprie compositam et secundum quid.* Probatur. Quia non audemus citatos auctores tamquam haereticos damnare, praesertim quod multi eorum et etiam qui modo commentantur divum Thomam bene legerunt concilia quae de hac re loquuntur, et non est credibile quod pii alioquin auctores contradicant definitioni Ecclesiae. Praeterea, quia adhuc non constat inter metaphysicos quae conditiones requirantur ad propriam et rigurosam compositionem. Ergo non est negotium fidei si istam vel illam physicorum

sententiam teneas et ponas compositionem propriam vel impropriam.

Quod *si objicias* concilia quae in praesenti adducuntur, quae vide apud Medina, in quibus definitur quod Christus sit persona composita simpliciter et sine addito; maxime concilio Lateranensi primo [sc. sub Martino I anno 649 celebrato], can. 8, ubi dicitur quod persona Christi proprie et vere est composita: ergo oppositum dicere est error. Maxime quia, si theologi admittunt modum istum explicandi conciliorum, quod videlicet loquantur large, pereunt fundamenta omnium definitionum fidei, nam quilibet poterit explicare verba scripturae et conciliorum quod loquuntur large. *Respondeo* tamen quod concilia quae loquuntur de compositione personae Christi procedunt directe contra haereticos, qui negabant subsistentiam realem personae divinae in duplici natura, vel contra eos qui negabant naturam divinam et humanam vere et realiter inter se copulari. Et quia fundamentum istorum haereticorum erat quod persona Verbi est simplicissima et immutabilis in quocumque casu, ideo concilia definiunt et contra illorum haeresim et explicant qualiter, salva simplicitate personae, vere compositionem induat. Hoc enim intendunt, nihil curantes de metaphysicis opinionibus, aut de modo loquendi theologorum.

Secunda conclusio: *Persona Christi non habet secundum omnem rigorem eas conditiones quae solent apponi ad veram compositionem.* Probatur, quia persona Verbi solum dicitur actus naturae creatae secundum quid, quatenus videlicet terminat extrinsece naturam ipsam. Unde non dicimus quod Verbum informat naturam humanam, quod profecto concedendum esset simpliciter, si esset actus secundum omnem rigorem componens. Praeterea, quia inter alia quae solent requiri ad compositionem, maxime substantialem, unum est quod componentia ordinentur inter se mutua habitudine, et consequenter pendeant inter se. Et tamen certum est quod natura divina et humana, et similiter Verbum, non habent mutuam dependentiam et habitudinem, cum natura divina a nullo pendeat, nec alicui extrinseco comparetur.

Tertia conclusio: *Nihilominus persona divina absolute et simpliciter debet dici composita.* Probatur, quia theologi tenentur acceptare modum loquendi sanctorum et conciliorum, quae absolute dicunt personam Christi compositam. Divus Hilarius, 10 *De Trini-*

tate, circa medium, et lib. 12, cap. 1, inquit quod homini adquirebatur ut esset Deus. Nunquid deitate illius, nunquid humanitate? Neutrum, sed homini constanti ex utroque (1). Divus Damascenus, lib. *Sententiarum,* cap. 49, "Copulantur, inquit in Christo ambae naturae unam componentes hypostasim" (2). Et divus Augustinus, 13 *De Trinitate,* cap. 19, "Intelligo, inquit..., utrumque simul, Deum scilicet et hominem, in unam personam... conjunctum" (3). Divus Hieronymus in illum, *Ipsius enim factura sumus,* expresse hoc habet, ita ut etiam dicat Christum esse creaturam (4). Vide concilia quae adducit divus Thomas articulo praecedenti, et Medina hic.

Sed contra quia, ut dictum est, persona Christi non habet simpliciter omnes compositionis conditiones: ergo non dicetur absolute composita. *Respondeo: primo,* quod ille conditiones non sunt simpliciter necessariae, sed quaedam illarum ad majorem perfectionem ponuntur. Respondeo *secundo* quod in naturali compositione, quae regulis naturae subjacet, istae conditiones ad unguem verificabuntur, ut absolute totum dicatur compositum. In compositione vero ineffabili cujusmodi est ista Christi Domini, non requiritur exacta et omnimoda verificatio omnium conditionum ut absolute persona Verbi composita dicatur. Simile est in sancta Virgine, quae absolute dicitur mater Dei et genuisse Verbum, licet non habeat omnes conditiones quae a philosopho naturali solent adhiberi pro generatione viventium. Similiter in conversione ineffabili panis in corpus Christi non salvantur conditiones quae alias requirerentur in transmutatione naturali, et tamen absolute et simpliciter dicitur conversio, eo quod Christus ibi sit. Eo maxime quod possemus dicere istam compositionem propter sui celsitudinem habere eminenter eas conditiones quae formaliter reperiuntur in composito naturali. Et hoc sufficit ut persona Christi absolute dicatur composita, quemadmodum sol absolute dicitur calidus, etiamsi non habeat calorem formaliter, aut conditiones inferioris calidi.

---

(1) S. Hilarius, *De Trinitate,* lib. 10, cap. 19. ML, 10, 357.
(2) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa,* l. 3, c. 5. MG, 94, 999.
(3) S. August., *De Trinitate,* lib. 13, cap. 19. ML, 42, 1033.
(4) S. Hieronymus, *In epist. ad Ephes.,* lib. 1, cap. 2. ML, 26, 501.

Quarta conclusio: *Persona Christi est multipliciter composita.* Et *primo* absolute dicitur composita, quia terminat duplicem naturam secundum diversum modum subsistendi. Haec est divi Thomae in articulo. Et probatur, quia ista duplex ratio subsistendi competit personae formaliter; et ita convenit quod ordinate conjungantur inter se: ergo ibi est compositio formaliter in persona. Probo consequentiam, quia impossibile est quod duo modi terminandi substantialiter conjungantur inter se et quod non inferant compositionem in illo cui conveniunt. Et divus Thomas hanc compositionem explicuit in articulo, non faciens mentionem aliarum, quia contra haereticos hoc negantes procedebat, et quia haec compositio est radix reliquarum quae in Christo considerantur. In hoc sensu intellige modum loquendi in sexta synodo generali, actione 11, epistola Sophronii, et actione 13, epistola Cyri episcopi, ubi dicitur subsistentiam Christi esse compositam, id est quatenus subsistit et terminat naturas, diversimode compositionem habet.

Secundo modo persona Christi dicitur composita, quia ex duabus naturis constituta est. Et hoc tamquam de fide patet quinta synodo generali, actione 4, can. 7, ubi dicitur quod Christus habet duas naturas ex quibus componitur. Idem dicitur concilio sexto generali, actione 3. Et nota tamen quod, quia ista compositio est manifestior, de illa loquuntur saepius concilia et sancti quando intelligunt explicare personam Christi esse compositam. Etenim eo ipso quod duae naturae substantialiter uniuntur inter se et in una persona, necessario copulantur in aliquo uno esse; ex quo evidenter sequitur compositio. Aliqui theologi formidant concedere quod Christus componitur ex duabus naturis, quia ly *ex* denotat causalitatem in illis naturis respectu personae, et consequenter infertur dependentia personae a duplici natura, quod utrumque est falsum. Concedunt tamen quod Christus componitur in duplici natura. Sed tamen non est formidandum loqui ut citata concilia et sancti loquuntur, et illa particula *ex* solum dicit habitudinem componentium ad compositum. Componentia enim et inter se et in ordine ad totum comparantur in genere causae vel formalis vel materialis; et in ordine quidem ad totum potius habent rationem materiae.

Tertio modo in Christo est compositio per hoc quod persona Verbi sustentat naturam creatam. Licet enim praecise consideren-

tur ista duo extrema secluso omni alio, vera compositio ibi est. Probatur, quia sunt duo extrema realiter diversa, inter se tamen substantialiter conjuncta: ergo resultat aliqua compositio, et nullam aliam assignare poteris nisi personalem. Quod confirmatur, quia eo ipso quod persona creata terminat creatam naturam, intelligimus compositionem personalem. Ergo eo ipso quod Verbum terminat humanitatem, erit etiam compositio personalis. Ex quo sequitur quod, si persona Verbi propter ista quae diximus est composita, multo magis et manifestius Christus dicetur compositus. Et ita sancti loquuntur; et superaddunt quod ex tali compositione resultat Christus. Vide quos adducit Medina.

11. — Ad *primum*, theologi communiter respondent quod sicut unio ista et compositio quantum ad substantiam supernaturalis est, ita quantum ad modum non sequitur regulas naturae. Quare bene stat quod sit compositio simpliciter sine partibus. Verumtamen non censeo necessarium recurrere ad miracula ut solvamus argumentum, et ex physicis aliqualiter explicemus quomodo compositio est sine partibus. Etenim in persona creata est subsistentia et natura terminata per ipsam, et ex subsistentia et natura fit compositum. Non tamen subsistentia et natura partes sunt, quia subsistentia solum est terminus et modus naturae. Modus autem rei non habet rationem partis, nisi velis appellare figuram quantitatis et punctum lineae partes illius. Similiter natura, quia forma completa est in genere substantiae, non potest habere rationem partis. Quod si hoc in vera philosophia contingit in supposito creato, non est mirum si in increato, concedentes veram compositionem, negemus nihilominus partes. Compositio enim multiplex est et reperitur, ut colligitur ex divo Thoma ad secundum, ubicumque plura conjungantur ordinate, sive ibi sint partes, sive non. Patet in composito substantiali, ubi est compositio ex genere et differentia, ex esse et essentia, et ex natura et termino, ex substantia et modo, ex subjecto et accidentibus; et etiam in ipsis accidentibus subjecti est compositio. Et tamen certum est quod non omnia ista habent rigurosam rationem partium. Non ergo ad propriam et rigurosam compositionem requiruntur partes proprie. Quare divus Thomas quasi hoc supponens, absolute dixit quod in Christo non est compositio partium, sed numeri.

Ad *confirmationem* respondetur negando quod in universum

componentia ordinentur ad totum compositum. Respiciunt quidem ipsum totum ut extremum compositionis, non tamen pendet ab illo necessario. Et hoc importatur in hoc quod est componentia ordinari ad compositum. Et in proposito, natura divina habet respectum ad totum Christum. Similiter Verbum respicit naturam quam sustentat; non quidem ut perficiatur ab ipsa aut in aliquo compleatur ex tali conjunctione, sed potius ut compleat et perficiat naturam quam sibi unit. Explicatur in actionibus Dei ad extra et in existentia communicata humanitate. Deus enim producens creaturas non ordinatur ad illas, quia nullam dependentiam habet ab ipsis. Habet tamen respectum rationis ad producta, non a quibus perficitur, sed quae perficit. Similiter existentia Verbi quae habet relationem rationis ad humanitatem, non pendet ab illa, nec tendit in illam, sed potius eam sibi copulat ut perficiat.

12. — Ad *secundum* respondetur negando sequelam. Nam componi aliquid dicitur quia in ipso conjunguntur aliqua ordinate, sive coordinentur in esse substantiali, sive accidentali, aut secundum numerum. Fieri autem res dicitur quando recipit esse de novo. Quare non sequitur quod si aliquid componitur, eo ipso absolute fiat. Verum est tamen quod omnis compositio infert aliqualem factionem. Et ita in praesenti, ex hoc quod persona Christi sit composita infertur quod fiat novum; quod verificatur in illo de quo dicitur Jeremiae 31 (v. 22): *Novum creavit Dominus super terram: femina circundabit virum.*

Ad *confirmationem* respondetur concedendo quod ex qualibet compositione resultet aliquid vel secundum esse, vel secundum denominationem. Et ita ex hoc quod Verbum subsistit in natura humana, Verbum dominatur humana persona, non quia esse humanum ponat aliquid intra Verbum, sed quia ex reali terminatione humanitatis Verbum denominatur humana persona. Similiter ex unione duarum naturarum in uno supposito resultat unicus Christus, qui formaliter includit esse personale et naturas terminatas.

13. — Ad *tertium* respondetur quod persona dicitur composita vel quia recipit esse a componentibus, vel quia praestat esse componentibus. Et ita in proposito, persona Verbi tribuit suum esse utrique naturae, et hac ratione compositum dicitur secundum quid persona. Ex quo patet quantum differant persona creata et persona Verbi quatenus composita sunt. Illa enim ex compositione

recipit esse, et forma componens dat esse formale secundum omnem sententiam, existentiam autem secundum aliquos; persona vero divina dat esse, nihil recipiens a componentibus.

14. — Ad *quartum* respondetur concedendo quod Christus extensive est magis compositus quam Petrus, quia pluribus modis et plura claudens in suo esse personali.

15. — Ad *quintum* fateor esse difficile intelligere qualiter persona Christi sit composita de facto et in esse personae, et tamen nihil habeat in se. Ceterum iste est nodus hujus mysterii ineffabilis. Quemadmodum quod Deus modo substantialiter sit homo, licet nihil habeat in se novum. Possumus tamen utcumque hoc explicare *supponentes* quod compositio personae Verbi est solum ex parte Verbi respectus rationis, ac per consequens denominatio extrinseca. Quod insinuat divus Thomas quando in solutione ad secundum asserit quod Verbum in se non est compositum, sed in terminando. Et in quinta synodo generali, cap. 7, dicitur quod persona Christi sola consideratione multiplicatur.

Suppone secundo quod quemadmodum actio existens in passo realiter denominat agens, non quia sit aut ponat aliquid in illo, sed quia realiter est ab ipso tamquam a principio, ita terminare, suppositare aut subsistere vere et realiter convenit naturae vel personae divinae in tempore, non quia aliquid adquirat in se, sed quia ab ipsa realiter procedit effectus in humana natura. Et eodem modo possumus intelligere quomodo realiter dicatur composita, licet non habeat in se aliquid novum. Satis enim fuerit quod noviter personet.

Ex quibus *sequitur primo,* quod bene potest esse compositio realis, etiamsi habitudo componentium non sit realis ex utroque extremo. Satis enim est quod fundamentum relationis alterius extremi sit aliquid inferens et ponens in esse quoddam reale, copulando illud sibi. Et ita est quod Verbum habens in ratione componentis relationem rationis dumtaxat ad naturam creatam, habet tamen realiter sustentare et terminare illam, in quo fundatur relatio personantis et terminantis.

Secundo sequitur quod compositum istud absolute et formaliter debet dici reale, licet de formali solum importet relationem rationis. Nam ad istam denominationem formalem et absolutam satis est quod fundamentum proximum sit reale habens effectum

sibi realiter respondentem; quemadmodum absolute et simpliciter, immo in veriori sententia etiam formaliter, Deus est creator secluso actu intellectus, licet formalitas creatoris sit aliquid rationis. Sufficit enim quod potentia et executio, quae est fundamentum proximum, sint reales et habeant sibi correspondentem effectum in re.

Tertio sequitur qualiter non perficiatur persona divina, etiamsi realiter sit modo composita, quod antea non habebat, quia videlicet nihil adquirit in se, praeter denominationem extrinsecam. Quare Verbum et componit et componitur immutabile manens.

Ad *primam confirmationem* respondetur quod essentia divina et intellectus beati non conjunguntur in aliquo, et ita non est compositio. Licet daremus quod in uno saltim per rationem copulantur, tantum sequitur quod intrat divina essentia compositionem intentionalem, quod non censeo durum et improbabile. Non autem sequitur ex tali conjunctione quod Deus maneat in se compositus, nec etiam in ordine ad intellectum, quia non terminat substantialiter illum. Et non poteris invenire aliam rationem qua dicatur compositus ex tali unione.

Ad *secundam confirmationem* respondetur quod compositio numeri requerit: primo, quod plura conjungantur in uno; secundo, quod numerentur illa plura ordinate et diversis rationibus componendi, et tunc erit vera compositio. Quare divus Thomas, dicens quod in Verbo est compositio secundum numerum, non tantum intendit quod ibi numerentur vel duae naturae vel duae rationes subsistendi, sed quod illae duae naturae vel rationes substantialiter copulentur. Ex quo sequitur quod compositio secundum numerum non est diminuta aut secundum quid, sed simpliciter et absoluta, maxime si est substantialis.

16. — Ad *sextum* respondetur negando quod esse compositum importet imperfectionem. Et ad probationem dico quod simplicitas non est perfectio simpliciter, quia non in omnibus melior est ipsa quam non ipsa, quae est definitio perfectionis simplicter. Debes ergo considerare simplicitatem utrum sit perfectio vel non ex ratione propter quam competit rei. Si quidem ratio fuerit perfectio et actus, simplicitas conveniens propter talem actum erit perfectio, et tanto major quanto crescit perfectio actus. Si autem conveniat ratione potentialitatis, simplicitas erit imperfectio, et tanto major

quanto major potentialitas. Exemplum est in Deo, et in materia prima. In Deo quidem simplicitas est summa perfectio, quia convenit ratione puritatis actus. In materia autem prima est maxima imperfectio simplicitas, quia convenit ratione maximae potentialitatis. Et ita philosophare [debemus] in rebus intermidiis inter materiam primam et summum actum. In proposito ergo dico quod compositio quae opponitur simplicitati convenienti ratione actus, erit imperfectio major aut minor secundum quod privat magis aut minus simplicitatem actus. Compositio autem quae oponitur simplicitati convenienti ratione potentiae, potius dicit perfectionem. Et in Verbo compositio ista quam ponimus a nullo privat realiter.

17. — Resolutorie tene personam Christi tripliciter esse compositam. Primo, ut personat duplicem naturam. Qua ratione nihil acquirit nec perficitur realiter, tamen et fit et perficitur alterum, ex quo potest habere denominationem realem, scilicet compositi, quamvis hoc solum importet de formali respectum rationis. Secunda compositio est duarum naturarum in Christo, non tamquam partes, quia sunt formae completae, sed ut componentia secundum numerum, quae est compositio plurium ordinatim in uno. Tertia est compositio personae divinae cum natura creata, quae facta est in tempore, et infert compositum resultans in ratione compositi. Non quia ordinetur ad ipsum divina natura aut Verbum, quia neutrum potest tendere in aliud nec pendere ab aliquo extrinseco, licet induant relationem rationis et temporalem ad ipsum.

18. — Secundo dubitatur: **Utrum haec sit concedenda: Christus est humanitas et divinitas.**

Magister Medina in hoc articulo adducit sententiam Ariminensis, qui concedit illam simpliciter. Et probat ex Augustino, 13 *De Trinitate,* cap. 17 et in *Inchiridione,* cap. 38, ubi ita loquitur. Similiter divus Leo, Damascenus et Bernardus. Et potest probari, quia Christus, praeter divinitatem et humanitatem, nihil reale includit: ergo verum est dicere quod Christus est divinitas et humanitas.

Quod *confirmatur,* quia, et maxime in doctrina divi Thomae, totum non distinguitur a suis partibus aut a componentibus.

19. — Sed nihilominus oppositum firmiter est tenendum, quia Christus supponit pro supposito Verbi. Et de supposito Verbi haereticum est dicere quod sit divinitas et humanitas, cum fides doceat

quod Verbum non est humanitas nec aliquid humanitatis, et e contra humanitas nec est Verbum nec aliquid Verbi. Et consequentia quae communiter fit in hac parte: Christus est divinitas; sed Christus est humanitas et divinitas: ergo divinitas est humanitas et humanitas est divinitas, bona est, cujus consequens est haereticum.

Quod si velis infirmare consequentiam in hac simili: Verbum est essentia divina; essentia divina est Pater; ergo Verbum est Pater: respondeo quod instantia concludit eam non esse bonam consequentiam in sensu formali, ubi est appellatio. Verumtamen in sensu reali et identico haec est bona: Verbum est res quae est essentia; essentia est res quae est Pater: ergo Verbum realiter est id quod identificatur cum Patre. Ita ergo haec consequentia valebit: Christus est realiter divinitas; sed Christus est realiter divinitas et humanitas per te: ergo divinitas est realiter aliquid quod identificatur cum humanitate. Similiter etiam illa propositio: Humanitas et divinitas est unus Christus, divissim est falsa, ut habetur in concilio Constantiensi contra quartum articulum Joannis Hus; et in concilio Basileensi, sess. 2, damnatur qui dixerit quod humanitas Christi est Christus vel est persona Christi. Et quamvis ista duo concilia non sint quantum ad omnia canonica, nihilominus tamen quantum ad ea quae determinant contra doctrinam haereticorum approbata sunt a Martino quinto in quadam bulla quam edidit super hoc.

Ex hoc sequitur quod haec est vera: Humanitas Christi non est Christus nec Verbum, quia humanitas vere et absolute facta est et creatura: non autem Christus aut Verbum absolute fiunt nec creantur. Item quia, ut colligitur ex doctrina conciliorum, ideo propositiones importantes in Christo duas hypostases sunt damnatae, quia sequeretur quod Verbum non esset natum, aut Filius Dei non pateretur. Idem autem videtur sequi ex hoc quod humanitas Christi sit Christus; nam virtualiter est ponere duo supposita.

20. — Ad argumentum respondetur primo quod sancti non loquuntur rigurose de humanitate prout dicit formam abstractam, sed aliquando per humanitatem intelligunt hominem, aliquando per hominem humanitatem, ut quando dicunt quod Deus assumpsit hominem. Et tunc verum est dicere quod Christus est divinitas et homo, sicut est verum quod est Deus et homo. Ad argumentum

ergo respondetur concedendo antecedens. Verumtamen propter modum includendi deitatem non dicitur quod sit divinitas et humanitas. Christus enim includit deitatem ut idem sibi realiter et formaliter; humanitatem vero includit tamquam adjunctam sibi et distinctam realiter etiam entitative. Quemadmodum si dicas quod Petrus non includit realiter aliquid praeter suppositum, naturam et accidentia, verum dicis; non tamen inde licet inferre quod Petrus sit suppositum, natura et accidentia, quia nunquam nec in aliquo sensu conceditur quod Petrus sit accidentia. Similiter in albo nihil est praeter corpus et albedinem; non tamen est verum dicere quod album est corpus et albedo, quia licet componatur ex corpore et albedine tamquam ex subjecto et forma, nihilominus supponit pro ipso corpore, de quo nunquam nec in aliquo sensu est verum dicere quod sit albedo. Ita hic, quia Christus supponit pro persona Verbi, quamvis ut habens humanitatem, et omnino persona Verbi distinguitur ab illa, nunquam erit verum dicere quod Christus est humanitas. Erit tamen verum propter omnimodam identitatem naturae divinae et suppositi quod Christus est divinitas.

Ad *confirmationem* respondetur quod in composito ex partibus proprie verum est dicere quod non distinguitur totum a componentibus, quia et partes debent distingui inter se, et singulae a supposito. Verumtamen quando compositum non est ex partibus, non necessario totum identificatur cum omnibus componentibus simul sumptis, quia potest esse idem etiam formaliter cum altero componentium.

Sed contra, quia adhuc in iis compositis et similiter in Christo totum nihil diversum includit a componentibus simul sumptis et e contra, ut manifestum est: ergo non distinguitur ab illis. Et ita componentia complexim sumpta verificabuntur de composito, saltem secundum identitatem. Respondetur, si sumas compositum pro coacerbatione rerum quae ibi reperiuntur, verum est quod nihil includit compositum quod non claudatur in illa congerie rerum. Si vero loquaris de composito ut pro ipso in termini enuntiatione ponuntur, falsum est quod sit idem cum omnibus illis rebus, quia cum terminus supponat pro ipso toto, non est necessarium quod verificetur de illo tota congeries rerum, sicut non est necessarium quod totum identificetur cum partibus, et quod partes sint aliquid totius.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo fuerit unio animae et corporis

Conclusio est affirmativa. Ratio est quia, ut habetur in concilio Toletano [I, ca. 5], sequeretur quod non esset de specie hominis, quod est falsum.

Fundamentum quod hic ponit divus Thomas, nempe quod Christus dicatur univoce homo nobiscum, est fidei si loquamur de univoco ut importat propriam rationem repertam simpliciter in singularibus. Fides enim est quod Christus simpliciter est homo, ut patet ex utroque Symbolo: "Et homo factus est"; "Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens". Ceterum, qui diceret quod analogice dicatur homo de Christo et de nobis, ita ut poneret Christum tamquam membrum principalius per ordinem ad quod alii dicuntur homines, sive tamquam ad exemplar, sive tamquam ad finem, nihil poneret contra fidem, quamvis sine fundamento in physica loqueretur. Et similiter, si quis diceret quod homo non est univocus ad sua inferiora, negans definitionem Aristotelis, non esset haereticus, censemus, sed malus philosophus, et tamquam suspectus requirendus esset.

Circa secundum fundamentum quod supponit divus Thomas, videlicet quod ad speciem humanam requiritur ut anima uniatur corpori, nota quod tempore Magistri Sententiarum, ut colligitur ex tertio, d. 6, fuerunt quidam theologi qui dixerunt animam in Christo non esse corpori unitam nec informasse materiam. Contra quos disputat divus Thomas in hoc articulo, et probat hoc esse falsum, quia forma constituit speciem ut informat materiam et unitur materiae. Ergo vel in Christo non fuit species humana, vel forma unita est materiae. Antecedens probatur. Primo quia generatio hominis tendit ad productionem speciei, quamvis in individuo; tendit enim formaliter ad simile in natura. Natura vero specifica hominis non est, nisi conjungantur partes physicae. Et haec ratio insinuatur in corpore. Secundo idem antecedens probatur, quia forma totalis quae constat ex anima et corpore, nempe humanitas, est quae constituit hominem. Ergo cum Christus sit homo, habet animam corpori unitam. Et haec ratio colligitur ex solutione

ad primum. Tertio patet idem antecedens, quia Christus est perfectus homo: ergo in illo conjunguntur partes constituentes perfectum hominem. Et hoc insinuatur solutione ad tertium in fine. Et tam conclusio quam rationes colliguntur ex conciliis quae adducit Medina hic, et praeterea concilio Toletano primo, et in epistola Felicis papae quae habetur concilio quinto Constantinopolitano.

Ex quibus *sequitur* primo quod ante unionem animae Christi ad corpus non intelligebatur nec dicebatur homo, quod est contra errorem Wiclef, qui in secundo *Trialogi,* cap. 7 dicit quod ex corpore et anima non resultavit unus homo, sed utraque natura, scilicet corpus et anima, seorsum erat per se homo. Hanc sententiam etiam describit Hervaeus et tenuit Plato. Et ad hoc haereticus inducit illud II ad Cor. 4 (v. 16): *Licet is qui fortis est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem.* Ceterum et philosophi et haeretici turpiter errant in hac parte, quod concluditur ratione divi Thomae a nobis explicata. Vide Augustinum *De civitate Dei,* lib. 5, cap. 14, et Damascenum in sua *Logica* [*Dialectica*], cap. 16 ubi approbat definitionem communem, quod homo constat ex corpore et anima. Vide etiam eumdem Augustinum, sermone 25 in Joannem et 12 *De civitate Dei,* cap. 21, ubi dicit quod homo non est solum corpus aut anima, et lib. 21, cap. 13 ibi refert placita antiquorum et redarguit eorum fundamenta.

Sequitur *secundo* quod, si aliquando anima hominis dicatur homo, illud est improprie et per synecdochem, quo modo explicantur omnia loca scripturae in quibus spiritus aut anima homo dicitur. Et adverte quod fuit error Arii et Manichaei dicentium quod caro non pertinet ad integritatem naturae humanae. De quo vide Augustinum lib. *De haeresibus,* cap. 46 et in epist. ad Orosium, cap. 8; Beda in Lucam, cap. 1. Et contra errorem istum est definitio Felicis papae ubi supra, et concilium Tridentinum sess. 5, can. 1 in illis verbis: "totumque in Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius mutatum est"; ubi de substantia totius hominis ponit animam et corpus.

Sed nunquid est damnandus Magister Sententiarum, qui ubi supra retulit tamquam opinionem quae asserebat animam Christi non esse corpori unitam? Scotus in 3 ubi supra, q. 1 dicit quod

ante tempora Magistri non fuerat damnatus error iste, et ita non est mirum quod Magister eam appellaverit opinionem. Idem tene. Gabriel. Falluntur tamen, quia ante illud tempus fuit concilium Ephesinum et Constantinopolitanum, ubi haec veritas definita est. Quare nec consentio modo explicandi Cajetani, articulo sequenti. qui dicit tunc illam veritatem esse fidei, non tamen catholicam. Respondeo ergo quod Magister communiter hanc opinionem quandoque appellat haereticorum sententiam, quemadmodum referens quod in Christo sunt duae hypostases opinionem dixit. Reliqua vide in Medina.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter

1. — Conclusio est quod **non unitur accidentaliter, sed substantialiter.** Conclusio divi Thomae est de fide. Habetur concilio Ephesino, c. 2 et 3 et 15. Habetur etiam in capite *Cum Christus,* extra, de haereticis, ubi dicitur quod coerceatur qui dixerit quod homo praedicatur in *quale* de Christo.

Intelligentia hujus articuli pendet ex notitia terminorum, maxime in his quae tradit Metaphysica de habitudine accidentali et substantiali. Et suppone quod unio est triplex: essentialis, accidentalis et substantialis. *Essentialis* est qua plura conjunguntur ad unam essentiam constituendam, sive hoc contingat in accidentibus, sive in substantia. Verum est tamen quod in accidentibus sola est unio essentialis metaphysica. Physice enim nec inter se nec in supposito uniri possunt essentialiter, cum non constituant tertiam essentiam. Quo fit ut Verbum et natura humana non uniantur aliquo modo essentialiter. Nam licet concedamus istam ex suppositione: Verbum est homo, esse per se, non tamen divina et humana natura aut Verbum et humanitas aliquo modo constituunt tertiam essentiam.

Uniri vero *accidentaliter* large loquendo convenit omnibus illis quae non habent connexionem essentialem, sive accidentia sive substantiae sint. Qua acceptione communiter dicitur quod forma unitur supposito creato accidentaliter, et quod accidit materiae.

Quare apud physicum haec propositio, forma unitur corpori, accidentalis dicitur. Similiter essentia substantialis accidentaliter advenit supposito, quia conjunguntur in exercitio in tempore et contingenter. In quo sensu esse substantiale dicitur accidens a divo Thoma in primo, d. 3, q. 4, a. 2 ad secundum, et in quaestionibus *De potentia,* q. 5, a. 4 ad tertium. Secundo modo uniri accidentaliter proprie dicitur quando conjunguntur aliqua in unitate accidentali et sub quodam esse inhaerentiae. Quod quadrupliciter contingit. Primo, quando plura accidentia considerantur unita inter se et in eadem persona. Quia quando non resultat aliquod esse substantiale nec personale ex illa conjunctione, dicitur unio accidentalis. Secundo modo, quando accidentia conjunguntur inter se. Tertio, quando considerantur ut adjacentia subjecto; et quarto, quando adveniunt enti completo. Ex omnibus istis causis colligitur unionem esse accidentalem.

Et ex hoc etiam sequitur quod uniri *substantialiter* contingat dupliciter. Primo large, quando aliqua conjunguntur essentialiter, sive sint substantia, sive accidentia, quo modo a metaphysicis essentia cujusvis rei, quamvis accidentaria, solet dici substantia rei. Propria vero unio substantialis ea dicitur quando aliqua conjunguntur substantialiter. Ex quibus divus Thomas in 2, d. 26, a. 2, et in 3, d. 6, q. 3, a. 2 dicit quod aliquid convenit accidentaliter quod de se est substantia, et aliquid dicitur convenire substantialiter quod de se est accidens.

Et ut intelligas unionem substantialem propriam, nota quod tres conditiones requiruntur ad illam. Prima, ut ea quae uniuntur substantiae sint; secunda, quod uniantur secundum esse substantiale aut vero, ut inquit divus Thomas, quod trahantur ad esse substantiae illius cui conjunguntur; et tertia, quae sequitur ad praedictam, quod substantialiter verificentur et praedicentur de illo cui conjunguntur.

Ex prima conditione sequitur quod accidentia non possint uniri substantialiter Verbo divino. Licet enim concedamus quod Verbum potuit immediate unire sibi accidentia, nihilominus tamen adhuc non existerent substantialiter, nec per consequens unio substantialis diceretur. Ex secunda conditione sequitur quod, licet accidentia in composito naturali existant per esse substantiae, ut quaedam opinio metaphysicorum dicit, non tamen unio est substantia-

lis, quia non trahuntur ad esse substantiale suppositi. Quare male quidam interpretes divi Thomae dicunt quod trahi ad esse substantiale nihil aliud est quam uniri in esse substantiali. Sic enim omnia quae uniuntur in persona dicerentur trahi ad esse personale, quod est falsum. Dico ergo quod trahitur ad esse substantiale illud quod existit per esse substantiale substantialiter, id est, modo substantiali. Ex tertia conditione sequitur quod humanitas Christi non est unita accidentaliter, quia nullo modo praedicatur aut verificatur de Verbo accidentaliter. Immo unioni humanitatis ad Verbum simpliciter et rigurose conveniunt omnes conditiones unionis substantialis. Unde merito ab omnibus rejicitur Durandus, qui in tertio, d. 6, q. 4, concedit quod unio ista potest dici accidentalis. Nam licet logice loquendo natura humana possit adesse et abesse praeter Verbi corruptionem, tamen loquendo de re, ut loquuntur theologi, nullo pacto accidentalis dicitur, eo maxime quod modus iste loquendi est haereticorum, qui fere omnes eo adducti sunt ut ponerent unionem accidentalem.

2. — Argumenta quae solent fieri facile solvuntur ex his quae dicit divus Thomas ad secundum, cujus doctrina explicatur per ea quae modo dicebamus. *Duo* tamen sunt argumenta difficilia contra istam veritatem. *Primo,* quia omnia exempla quibus scriptura explicat istam unionem denotant esse accidentarium. Patet ex illo Joannis 2 (v. 19) : *Solvite templum hoc, et in triduo reaedificabo illud,* et statim subdit quod loquebatur de templo corporis sui. Ergo sicut templum continens se habet corpus Christi respectu deitatis et Verbi. Et ita unio non erit substantialis. In Ecclesia etiam saepe canitur, Verbum carne indutum, quia censet quod tamquam indumentum se habet humanitas respectu Verbi, quod non concedimus respectu aliorum individuorum speciei humanae. Signum ergo est quod non unitur humanitas supposito increato substantialiter sicut supposito creato. Alias etiam diceretur humanitas indumentum Petri.

3. — *Secundo,* licet humanitas recipiat esse substantiale a Verbo, Verbum tamen non recipit esse substantiale ab humanitate. Ergo unio Verbi et humanitatis non dicitur substantialis ex utraque parte. Etenim natura specifica, cujusmodi est humanitas, nulli unitur substantialiter, nisi dando aliquod esse formale quod sub-

stantiale est. Unde si Verbum non recipit esse substantiale a natura humana, non dicetur unitum substantialiter.

4. — Ad *primum* respondetur quod omnes locutiones hujusmodi sunt metaphoricae. Quare sano modo [sunt] interpretandae et in eum sensum in quem ex contextu aut ex doctrina sanctorum constat procedere. Et ita est quod Christus in prima similitudine seipsum explicuit, quod voluisset videlicet suam mortalitatem ostendere et qualiter separanda esset anima a corpore in triduo. In secunda autem similitudine intenditur explicari apparentia veritatis humanae naturae.

De his exemplis vide divum Cyrillum in epistola ad Nestorium; et explicantur etiam in concilio Ephesino primo et Toletano quarto.

5. — Ad *secundum* respondetur concedendo quod humanitas dat Verbo esse hominis prius quam intelligatur recipiens esse substantiae ab illo. Nam vere et secundum fidem humanitas in Christo facit hominem. Ergo ab humanitate Verbum habet esse hominis. Quod vero prius intelligatur habens esse istud formale a natura creata quam quod intelligatur praestans esse subsistentiae tali naturae, patet quia prius ratione intelligitur aliquis secundum esse hominis, quod formale est et specificum, quam intelligatur ut subsistens. Subsistentia enim, ut patet ex supra dictis, et similiter existentia sunt actus completivi ipsius naturae et essentiae. Et ita supponunt esse essentiale et formale.

Sed contra nam Verbum ex unione humanitatis nihil recipit praeter naturam ipsam: ergo non recipit esse formale, quod est effectus primarius. Et *confirmatur* quia ex illa unione solum comparatur Verbum ad naturam assumptam relative. Ergo ex illa non habet esse substantiale, sed ad aliquid, ut dicebat sententia quam impugnat Alexander tertius in cap. *Cum Christus* jam citato. *Respondetur* tamen non esse inconveniens concedere quod Verbum recipit aliquod esse in se, si solum notetur quod natura advenit illi et est in eo vere et substantialiter terminata. Similiter non est inconveniens concedere quod recipit aliquod esse a natura, quia ab illa habet esse hominis, quod est aliquod et perfectum esse. Unde et consequenter non est formidandum concedere quod habet effectum formalem naturae. Fateor tamen nihil mihi difficilius in materia incarnationis quam intelligere istum effectum formalem ex parte Verbi, et qualiter proveniat ab humanitate, quae nihil

ponit in Verbo, et etiam quomodo fit hoc quod est esse hominem ex parte Verbi et in Verbo, cum tamen in ipso aut intra ipsum nihil substantiale sit novum. Explico tamen archanum istud aliqualiter supponendo quod effectus formalis totalis formae non distinguitur realiter ab illa. Esse enim hominis formaliter nihil est aliud quam esse humanitatis prout in supposito, sicut album formaliter nihil aliud est quam esse albedinis prout in subjecto.

6. — Ex quo patet discrimen quod versatur inter effectum formalem totalis formae et effectum principii activi. Nam effectus formalis totalis formae est esse formaliter hujus naturae, ut esse hominis aut esse equi etc., effectus autem principii activi intelligitur ut profluens tamquam diversum ab ipso principio. Et vere ita est. Sic ergo in Christo Verbum dicitur habere esse hominis formaliter. Ad quod non requiritur quod mediet aliquid inter humanitatem et Verbum distinctum ab illis, quod substantialiter recipiatur in Verbo; sed satis est quod humanitas substantialiter sit unita per hoc quod Verbum terminet et supponitet illam ita vere ac si illam reciperet tamquam subjectum informationis.

Hoc magis intelliges si consideres discrimen inter formam totalem et partialem, v. gr., inter animam et humanitatem. Anima enim informando dat esse homini et constituit esse humanum, recepta in subjecto, componitque humanitatem colligatam materiae tanquam recipienti et determinatae ab ipsa. Unde esse humanum aut humanitas distinguuntur realiter ab ipsa anima. Humanitas vero quae est forma totalis facit hominem, non per se informando suppositum, cum suppositum non comparetur ad humanitatem tamquam ad subjectum recipiens, sed potius tamquam ad terminans et complens in ratione subsistentis. Quo fit ut intelligatur Verbum habere esse hominis ab humanitate, licet non sit subjectum informationis aut alicujus actualitatis profluentis ab humanitate tamquam a diverso principio a se. Satis enim est quod terminet substantialiter humanitatem, et quod humanitas substantialiter habeat esse in supposito. Et ideo patet etiam quomodo, licet in Verbo respectu naturae humanae nihil intelligamus subjective praeter relationem rationis, tamen hoc quod est Verbum esse hominem non est ad aliquid, sed quid, ut dicebat Alexander, quia est esse quod formaliter praestat humanitas substantialiter terminata.

7. — Ex hoc *sequitur* qualiter dicatur Verbum recipere humanum esse. Non enim conceditur quasi aliquod esse subjectetur in Verbo, quia sicut forma totalis non comparatur ad illud tamquam ad subjectum, ita nec effectus formalis formae totalis recipitur in illo tamquam in subjecto, sed tamquam in sustentante.

Secundo sequitur quod quidquid per se convenit humanitati in ordine ad suppositum, creatur; et quidquid competit supposito creato, non qua ratione creatum est sed qua ratione suppositum, reperitur in Verbo ut suppositat naturam creatam, et in humanitate ut terminatur a Verbo. Ratio hujus est quia Verbum ut suppositum humanum et quatenus habens esse hominis ab humanitate, non minus debet habere quam alia supposita naturae humanae, cum ita sit homo simpliciter perfectus, et suppositum humanum sicut alii homines. Quod enim suppositalitas sit effectus naturae, et ab ipsa profluat illique proportionetur adaequate, non est de ratione suppositalitatis per se. Similiter, quod natura terminetur ab ente completo prius tempore existente, per accidens illi convenit ut forma totalis est dans esse humanum.

Tertio sequitur qualiter homo in Christo dicat quid, tam ex parte Verbi quam ex parte naturae assumptae. Ex parte Verbi, quia substantialiter complet potentiam humanitatis ad subsistendum et existendum; ex parte naturae humanae, quia ipsa simpliciter et ex modo quo unitur Verbo dat esse hominis formale et substantiale, et ita fit ut utrinque vere sit unio substantialis.

Quarto sequitur quomodo si Verbum immediate assumeret animam rationalem sine corpore, non diceretur animatum aut rationale, cum tamen eo ipso quod assumit humanitatem dicitur homo et suppositum humanum. Provenit enim discrimen istud ex hoc quod anima est forma partialis, non tribuens esse nec suum effectum formalem nisi uniatur per informationem et tamquam actus subjecti, quod non potest habere respectu Verbi, quantumcumque illi substantialiter copuletur. Humanitas autem, quia est forma totalis, ut tribuat suum effectum, nec unitur per informationem nec supponit formaliter subjectum a quo recipiatur, sed suppositum a quo terminetur.

8. — Circa solutionem ad secundum solent considerari aliquae similitudines quibus mysterium hoc et unio explicatur. Et doctores diversa adducunt exempla, aliaque rejiciunt, et secundum veri-

tatem. Et ut adducit divus Thomas ex divo Augustino, omnia exempla diminutissima sunt. Et ut inquit divus Leo [l. Augustinus]: "si ratio quaeritur, non est mirabile; si exemplum, non est singulare" (1). Tamen, sicut hic utimur rationibus, non quasi per rationem naturalem velimus mysterium exhauriri, sed quasi aliqualiter explicantes quod est ineffabile, ita et exemplis utimur ut aliquantulum durus iste sermo leniatur. Et fateor quod singula exempla diminutissima sunt in multisque deficiunt; ex omnibus tamen collectim ea quae difficultatem ingerunt explicantur.

Primum ergo exemplum solet adduci de veste et vestitu, quod a quibusdam maxime probatur, quia eo utitur divus Paulus et divus Augustinus lib. *Octoginta trium quaestionum*, q. 73. Et quidem accommodatum est exemplum ad explicandum ea quae divus Thomas explicat ad primum. Deficit tamen, quia indumentum et homo sunt duo supposita; item uniuntur omnino extrinsece et accidentaliter. Ex quo quibusdam videtur quod non sit utendum eo exemplo, ne videamur convenire cum haereticis. Sed hoc inconveniens cessat, cum haereses citatae a divo Thoma jam cessarunt.

Scotus et Gabriel in 3, d. 1, q. 1 dicunt quod mirabiliter explicat mysterium exemplum de unione albedinis cum subjecto, quia illic est duplex natura et unicum suppositum, et etiam albedo advenit enti jam completo, sustentaturque per idem esse. Tamen exemplum rejicitur communiter, quia albedo est accidens et quia non facit unum per se.

Alexander Halensis, 3 p., q. 7, a. 1, et Durandus in 3, d. 1, q. 1, a. 3, Marsilius etiam ibidem, dicunt exemplum positum esse de inserto. Et probant Apocalypsis 5 et 12, ubi Christus dicitur radix David, quasi insitus generationi illi, et assimilatur in homine quod in insito servantur duae naturae, et unum eorum quae ibi existunt est tamquam suppositum et unica radix substentans duplicem naturam; duplex est etiam fructus, sicut duplex est operatio Christi. Displicet exemplum istud Cajetano, quia est theologia symbolica parum conducens firmitati scholasticae, et etiam quia deficit quod ramus est alterius naturae a stipite, et consequenter differt supposito. Quae enim in rebus creatis differunt natura, differunt supposito, ut patet ex Aristotele 5 *Metaphysicor.*, tex. 49. Mihi tamen placet exemplum, et nullum

(1) S. Augustin., *Epist.* 137, cap. 2, ML. 33, 519.

potest adduci quod non sit symbolicum, nec aliquid explicat operationes Christi Domini ita accommodate sicut exemplum istud, de quo supra jam diximus.

Aliud exemplum est quo utitur divus Cyrillus lib. *De incarnatione,* et etiam est divi Damasceni, de ferro candenti, ubi ferrum ignitur et conjunguntur illae duae naturae, salva utriusque substantia, quin potius ex tali unione ferrum melioratur et ignis habet majorem vim. Verum est quod multi philosophi probabiliter ponunt ibi duas substantias subsistentes complete, in quo deficit ab hoc mysterio. Divus Thomas 4 *Contra gentes,* cap. 41 adducit exemplum ad hoc explicandum. Si v. g., homini jam integro et perfecto conjungeretur alia manus et aliud brachium, unirentur illa duo substantialiter et in unitate suppositi, insuper etiam tamquam instrumentum conjunctum, quae omnia conveniunt humanitati Christi.

Postremum exemplum quo utuntur sancti et similiter scholastici est de unione animae rationalis ad corpus in resurrectione, quae substantialis est. Et non debes considerare in hoc exemplo animam prout dat esse formale, sed quatenus causat esse existentiae. Conveniunt enim in multis haec unio et unio incarnationis. Primo quia, sicut anima dat esse substantiale corpori, ita etiam Verbum dat substantialiter esse humanitati. Secundo, quia anima rationalis jam erat, et esse suum communicavit quando de novo unita est; ita etiam Verbum quod modo communicat suum esse antea existebat. Tertio quia, licet anima sit subsistens ex corpore, tamen et illa fit unum per se, ita etiam Deus et homo unus est Christus et unica substantia per se. Quarto quia, quemadmodum operationes sunt communes animae et corpori jam unitis, ita etiam in Christo propter communicationem idiomatum et proprietates et operationes, communes etiam dicentur. Quinto quia, sicut corpus, licet sit aliquid substantiale et pars praecipua hominis, anima tamen utitur corpore tamquam instrumento in multis operationibus, et sic etiam quamvis humanitas formaliter et per se non sit unita Verbo tamquam instrumento, sed ut forma totalis dans esse humanum, tamen aliquando assumitur ut instrumentum ad operationes, maxime quae excedunt proportionem ipsius naturae. Sexto quia, sicut anima unita corpori nobilitat ipsum, sic etiam Verbum

perficit humanitatem et in ipsa universum genus rerum nobilitavit, ut dictum est q. 1.

Circa solutionem ad tertium vide Cajetanum, qui constituit discrimen in hoc quod est uniri in persona et secundum personam, quamvis divus Thomas in sua doctrina videatur promiscue uti istis vocibus. Sed in rigore isti quatuor termini distinguuntur: uniri in persona, et secundum personam, et uniri personaliter, et modo personali, sicut et isti: uniri in substantia, et secundum substantiam, et substantialiter, et modo substantiali. Sic enim se habent ut unus magis explicet unionem substantialem quam alius. Uniri in persona et in substantia in doctrina divi Thomae est existere in persona et in substantia, qualitercumque illud fuerit; uniri autem substantialiter et personaliter est trahi ad esse personale; quod magis explicat si dicas, uniri modo substantiali. Vide alia in Medina.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum unio divinae et humanae naturae sit aliquid creatum

1. — Conclusio est quod unio accipitur per relationem naturae divinae et humanae in uno supposito, et ita est aliquid creatum.

Circa terminos nota quod unio dicitur ab unitate, et dicitur de omni illo quod consistit in habitudine ad istam unitatem. Primo nominat actionem qua aliqua conjunguntur, quae potius dicetur unitio quam unio. Dicitur etiam de habitudine ipsorum quae uniuntur quatenus inter se considerantur sub unitate; et haec proprius et formalius [dicitur] unificatio. Tertio dicitur de termino hujus unitionis aut unificationis, scilicet de ipsa unitate in qua unita conjunguntur; et haec etiam proprius unitas quam unio appellatur. Quarto dicitur de relatione insurgente ex omnibus istis, quae usu theologorum appellatur unio.

Haec melius intelliges si consideres quod in qualibet unione est via et terminus et habitudo duorum vel plurium. Unitio est via; terminus autem per se intentus est esse unum; relatio vero quae inde consequitur unionis relatio dicitur, quamvis ista tria uno nomine significentur, maxime in doctrina divi Thomae, ex quo forte oritur confusio.

2. — Est ergo **primum dubium: De qua istarum unionum loquatur divus Thomas.**

Et ratio dubii *prima* est. Nam unio non dicitur proprie de relatione, sed de conjunctione componentium sub unitate relativa. Divus Thomas autem loquitur de unione in propria acceptione. Ergo non accipit ipsam pro relatione.

3. — *Secundo*. Nam hic est sermo de unione propter quam Deus vere est homo. Sed hoc non convenit Deo propter relationem; manifestum est enim quod Deus non est homo propter relationem. Ergo. Major patet, quia ita loquuntur theologi, maxime divus Thomas supra, a. 3, et in hoc a. ad tertium, ubi dicit quod homo est et dicitur Deus propter unionem.

4. — Praeterea *tertio*. Nam relatio est quid consequens ad unionem et posterior illa. Ergo non proprie ipsa dicetur unio. Antecedens patet, quia eo ipso quo componentia considerantur unita, sequitur relatio et habitudo. Et his argumentis convincuntur quidam ex interpretibus divi Thomae ut teneant unionem hanc accipi pro unitione, et non pro relatione.

Nihilominus communis sententia est quod unio sumatur pro relatione. Et est expressa divi Thomae in primis verbis articuli, et ex solutione ad secundum et in articulo sequenti, ubi dicit quod assumptio designat unionem aut actionem assumentis, unio vero importat relationem.

5. — Ad *primum* ergo respondeo quod, licet apud metaphysicos non esset in usu nomine unionis relationem appellare, sufficeret ad proprietatem sermonis quod theologi in explicando mysterio isto utantur hac voce ad explicandam relationem; praeterquam quod etiam apud philosophos reputatur propria locutio, cum unio non dicatur proprie de unitione nec de unitate, et ita non requiritur quod proprie significet praeter habitudinem unitorum.

6. — Ad secundum, magister Medina, circa solutionem ad tertium divi Thomae, dicit quod quando auctor ponit unionem esse propter quam homo est Deus et e contra, illud non est quia esse hominis adveniat Deo propter relationem, sed quia illi convenit esse hominem ex tali unione sine mutatione sui, quae est proprietas relativorum. Haec tamen explicatio dura videtur, non quadrans cum textu; nam divus Thomas non intendit explicare in hoc utrum Deus mutetur vel non. Et quando hoc intenderet, non explicaret per unionem ut relationem importat, quia haec nihil conducit ad intelligendum qualiter Deus sit homo sine mutatione sui.

Dominus Cajetanus explicans divum Thomam dicit quod homo est Deus propter unionem, hoc est, propter relationem unionis, non simpliciter, sed inquantum in illa unione invenitur unitas secundum rem divinae personae cum humana natura. Itaque divus Thomas non asserit quod Deus sit homo propter unionem ut formaliter ly *propter* importet causalitatem relationis; sed illam reducit ad fundamentum illius, quod est unitas subsistentiae personalis.

Haec doctrina rejicitur a multis quia obscura. Verissima tamen est in hoc quod non reducat ad causalitatem respectus, sed ad fundamentum illius quod est in Verbo esse hominem. Est enim considerandum quod unio duarum naturarum in divina persona importat relationem et fundamentum, sive talis unio consideretur in fieri, sive in facto, quia non possumus unum ab alio praescindere. Sicut in generatione naturali non possumus considerare fundamentum quin ibi etiam includatur relatio, quod maxime probant theologi loquentes de generatione Verbi, immo de potentia generativa, quae in suo conceptu includit in recto aliquid absolutum, relationem tamen in oblicuo; ita etiam unio humanitatis ad Verbum importat fundamentum et relationem, illud quidem in recto, istud autem in oblicuo. Quare quemadmodum concedimus quod Filius procedit propter generationem Patris, ubi ly *propter* non reducit causalitatem ad relationem, sed ad fundamentum ut includens relationem, ita etiam dicitur quod Deus est homo, et e contra, propter fundamentum ut includens relationem; quod explicatur a divo Thoma in solutione ad tertium.

Quod *si arguas:* nam divus Thomas in articulo loquitur de unione ut importat relationem in recto, quia dicit et tamquam fundamentum supponit quod unio est relatio. Loquitur ergo de relatione importata in recto; nam alias non praedicaret eam de unione. Ergo etiam in solutione ad tertium loquitur de unione ut importat relationem in recto, vel aequivocat in eodem articulo. *Respondetur:* nego consequentiam, quia in isto articulo intendit divus Thomas exacte explicare relationem istam, quae unio proprie dicitur. Et quia illa habet duplicem statum et considerationem: primo, quod sit forma constitutiva formaliter; secundo, quod sit quasi in via et fundamentum, explicuit utramque relationem, primam quidem in corpore articuli, alteram in solutione ad tertium.

Et quando loquebatur de unione secundum priorem statum, nunquam dixit quod Deus est homo propter illam, sed quod convenit Deo ex habitudine quam humanitas dicit ad ipsum. Quando vero considerat eamdem relationem ut in fundamento, vel potius fundamentum ut includens relationem in oblicuo, dicit quod homo est Deus propter unionem, quia vere unio illa ut includens absolutum et relationem est medium ut Deus sit homo.

Tertio possumus respondere ad secundum argumentum, quod divus Thomas loquitur in solutione ad tertium de unione ut dicit relationem in recto. Et sensus illius est quod Deus est homo propter unionem, quia unitur naturae humanae. Et haec unio nihil aliud est ex parte Verbi nisi relatio formaliter loquendo, sicut cum dicimus quod Deus est dominus propter dominium, nolumus dicere quod est dominus propter relationem rationis quam formaliter importat dominium, sed volumus dicere quod est dominus a forma, quae ex parte Dei nihil aliud ponit praeter relationem rationis. Similiter Deus dicitur creator propter actionem creandi, licet creatio importet formaliter respectum rationis ex parte Dei.

Et ex his etiam patet ad *tertium* argumentum.

7. — De unione autem ut importat unitionem possemus disputare an ponat aliquid in Deo, et utrum sit aliquid creatum. Sed de hoc in prima parte, q. 25 et 46. Breviter dicimus quod actio ista potest dupliciter accipi. Primo, ut nominat actum divinae potentiae, et ita est quid reale increatum et inseparabile a divina substantia. Licet enim actio illa quatenus libera est poterat non esse, non tamen secundum illud quod actualitatis includit. Secundo modo accipitur formaliter pro habitudine ipsius agentis ad effectum.

8. — Dubitatur ulterius: an ex conjunctione divinitatis et humanitatis conveniat illis aliquis modus et habitudo antecedens relationem totalem unionis. Quidam juniores dicunt quod eo ipso quod intelligantur partes aut componentia inter se copulari, habent quemdam modum unionis. Explicant exemplo materiae et formae, quae prius considerantur inter se et a seipsis determinatae, quam induant unitatem totalem. Ergo a simili in natura divina et humana proportionabiliter judicandum est. Quod confirmant, quia iste modus se habendi utriusque naturae ad invicem non est

actio, cum ista transeat, modus autem perseveret. Qua etiam ratione patet quod non sit passio. Similiter non est relatio totalis quae appellatur unio. Ergo est habitudo aliqualis componentium. Et fateor quod in componentibus creatis aut partibus id necessario concedendum est, quia primo partialiter comparantur inter se quam in unitate totali. Et illa comparatio habitudo quaedam est realis. Quia tamen imperfecta est et quasi via ad unitatem totalem quam induunt componentia, ideo non ponunt in numero ista habitudo partium et unio totalis, sed absolute et simpliciter dicitur in composito unica unio. Proportionabiliter possumus loqui in unione naturae humanae et Verbi, quae primaria est, aut in unione naturae divinae et humanae, quae consideratur secundario, quod videlicet primo quasi partialiter censeantur inter se comparari sicut censentur copulari, quam considerentur sub unitate totali. Nam considerari ut comparantur inter se intelligitur quasi via ad unitatem totalem.

9. — *Ulterius dubitabis,* quid sit terminus unionis istius, an sit aliquid creatum.

Ad quod dico *primo*, quod est substantialis, quia unio substantialis est, ut patet ex supra dictis. Terminus enim hujus actionis debet proportionari viae. Et quemadmodum unitio substantialis actio est, sicut generatio substantiae, ita et terminus debet esse substantialis.

Secundo dico quod illud quod respondet huic actioni existenti in Deo vel quae consideratur ut profluens ab illo est aliquid creatum, quia est quid respondens ex parte naturae humanae, sicut effectus agenti aut sicut passio respondet actioni.

Tertio dico quod terminus totalis qui intelligitur formaliter resultans ex unitione includit aliquid creatum et increatum. Probatur, quia terminus est Christus formaliter; Christus vero includit suppositum divinum et humanitatem: ergo creatum et increatum claudit.

Quarto dico absolute loquendo Christus est aliquid increatum. Probatur, quia Christus supponit pro persona Verbi; et de illa verificatur praedicatum: ergo cum persona Verbi sit increata, etiam Christus dicetur increatus. Advertendum tamen quod Christus accipitur a theologis quasi nomen connotativum quia, licet importet individuum substantiae, quia tamen humanitas advenit

Verbo in tempore et ad modum accidentis, quantum ad aliqua censetur terminus in modo supponendi connotativus. Et ita verificatur positus in propositione tamquam terminus connotativus; et debemus dicere: hoc est Christus, signato Verbo, et hoc est aliquid increatum.

Quinto dico quod cum addito bene conceditur quod terminus hujus unionis est aliquid creatum. Probatur, quia in modo enuntiandi cum addito conceditur quod sit factum: ergo et concedetur quod sit creatum. Antecedens patet; nam ista conceditur tamquam de fide: Factum est in tempore ut Christus habeat duplicem naturam. Ista etiam: Factum est quod Verbum uniatur naturae humanae et subsistat in illa; sicut conceditur ista: Verbum caro factum est.

Ex quibus sequitur quod, si Christus acciperetur tamquam terminus absolutus quod ex merito suo habebat, nec dicetur absolute quid creatum nec increatum, quia verificatio deberet fieri ratione totalis significationis termini, in qua includitur aliquid creatum et increatum, ut dixi. Quod confirmatur, quia ens creatum aut ens increatum quando verificantur de aliquo absolute ex merito rei et termini significantis rem, verificantur etiam cum reduplicatione. V. g., si ista conceditur: Homo est ens creatum, ex merito extremorum etiam conceditur ista: Homo inquanto homo est ens creatum. Sic ergo, si Christus sumatur tamquam terminus absolutus, si ista conceditur: Christus est quid increatum, etiam ista concedetur: Christus inquantum Christus est ens increatum, quae falsa est. Nam sequeretur quod etiam ista esset concedenda: Christus ut subsistens in natura divina et humana est quid increatum, quod patet esse falsum, quia Christus ut subsistens in natura divina et humana est quid in tempore formaliter resultans.

10. — Ultimo dubitatur *quod sit fundamentum relationis quae dicitur unio.*

Dico primo: relatio unitionis quatenus unitio importat actionem fundatur in illa ut est in Deo. Tamen non fundatur absolute in illa, sed ut habet sibi respondentem passionem in natura creata. Itaque actio Dei et passio naturae sibi respondent tamquam fundamenta. Relatio autem conveniens Deo et fundata in actione illius respondet relationi convenienti naturae humanae quae fundatur in passione. Ex quo patet quod terminus relationis in Deo formaliter

erit relatio ex parte humanitatis, tenendo quod relativum terminatur ad relativum formaliter.

Secundo dico quod habitudo quam importat Verbum ad naturam humanam fundatur in illa unione formali quam ponebamus dubio secundo. Volo dicere quod Verbum et natura humana formaliter uniuntur inter se ad modum quo materia et forma. Primo considerantur inter se copulatae, et in hac habitudine fundatur relatio unionis totalis. Utrum vero unio ista formalis quam ponimus quasi via sit relatio, respondeo quod proprie est modus absolutorum, quamvis ex parte Dei nihil reale sit.

Tertio dico quod relatio respondens in totali termino, quae dicitur relatio unionis a divo Thoma, conveniens Christo, absolute est aliquid creatum. Probatur, quia resultat in tempore. Quod si arguas: Nam fundamentum, scilicet unitas divinae personae est aliquid increatum: ergo et ipsa relatio. Respondeo quod propter hoc probabilissime dicitur quod relatio differt a fundamento. Sed in communi opinione respondeo quod unitas personae divinae absolute non fundat istam relationem, sed quatenus communicatur naturae creatae. Et quia in hac ratione factum est in tempore quod communicetur, etiam positum est sufficiens fundamentum relationis creatae, quae ex parte naturae humanae est realis.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum idem sit unio quod assumptio

1. — Prima conclusio principalis: Differentia inter assumptionem et unionem est quod unio importat relationem, assumptio autem actionem vel passionem.

Secunda conclusio: Ex ista differentia sequitur alia, nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse; et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum.

Tertia conclusio: Ex secunda differentia sequitur tertia, videlicet quod indiferenter dicitur quod humana natura est unita divinae, et e converso; non autem dicitur quod divina natura est assumpta ab humana, bene tamen e converso.

Quarta conclusio, ad tertium: **Assumptio differt ratione ab unione et ab incarnatione seu humanatione.**

2. — *Hic articulus difficilis est.* Et pro intelligentia litterae notandum est *primo* quod, quia circa mysterium incarnationis non solum recte sentiendum est, sed etiam proprie loquendum quod sentimus, idcirco divus Thomas tam exacte in hoc articulo rationem reddit diversarum locutionum circa fieri et factum esse hujus mysterii, praesertim per istas dictiones, *unio* et *assumptio, uniens* et *assumens, unitum* et *assumptum, unire* et *assumere.*

Nota *secundo* quod varietas locutionis multiplex est: quod quaelibet persona divina fuit uniens naturam humanam et divinam, et utraque natura est unita alteri, sed non quaelibet persona fuit unita. Item, solus Filius fuit simul uniens et unitus. Item, sola natura humana dicitur assumpta, sicut solus Filius dicitur assumens.

3. — Jam vero consequenter arguitur *primo contra primam differentiam.* Unio etiam importat actionem vel passionem: ergo in hoc non differt ab assumptione. Probo antecedens, nam persona Filii univit active sibi humanitatem sicut et ipse Pater univit illam Filio; et rursus ipsa humanitas est unita passive: ergo unio etiam importat actionem vel passionem.

Arguitur *secundo* et confirmatur, quia assumptio etiam importat relationem et respectum ad illud quod assumitur vel ab assumente. Ergo nulla est differentia inter unionem et assumptionem quantum ad hoc.

4. — Respondeo quod sicut motus non est ad relationem, ut dicitur 5 *Physicorum,* textu 10, ita nec actio vel passio terminatur directe ad relationem, sed ad aliquid ex quo consequitur relatio. Ac proinde, quamvis sint aliqua verba activa vel passiva quae principalius et formalius important relationem, nihilominus significant illam, non prout est in fieri, sed significant aliquid unde relatio sequitur in facto esse. V. g., assimilari, proportionari, adaequari significant quidem relationes formaliter, et materialiter actiones physicas, quae per se terminantur ad aliquid absolutum, scilicet ad esse album vel calidum unde sequitur similitudo.

Ad argumenta ergo respondetur quod unio ut est nomen verbale, sive ipsum verbum *unio, unis* formaliter et principaliter importat relationem, at vero actionem vel passionem materialiter; assumptio vero e contrario formaliter dicit actionem vel passionem assumentis vel assumpti, relationem vero non importat for-

maliter, sed tantum includit illam secundum ordinem transcentalem, sicut scientia includit ordinem ad scibile et agens ad passum. Atque ita constat quod prima illa differentia recte assignatur a divo Thoma, quod unio importat relationem, assumptio vero actionem vel passionem. Loquitur formaliter.

5. — Circa *secundam differentiam* advertendum est quod non omne uniens est unitum; nam Pater et Spiritus Sanctus est uniens, et neuter est unitus. Unde cum sanctus Thomas inquit quod "uniens dicitur esse unitum", loquitur permissive, intendens quod non repugnat rationi unientis quod sit unitum; at vero repugnat rationi assumentis quod sit assumptum. Et in hoc consistit illa differentia, ut patet ex divo Thoma ad secundum argumentum. Et circa rationem illius differentiae, videlicet: "natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur homo", observandum inquam est, quod natura humana ut significatur in concreto, scilicet homo, terminus est per se assumptionis, ita ut illa actio assumendi terminetur ad esse hominem, non ad esse humanitatis nec ad Verbum; et inde statim consurgit relatio unionis ex jam facto homine. At vero natura humana ut in abstracto significatur, consideratur in isto mysterio ut assumpta, sive ut assumptibilis dum assumptio est in fieri; ipsa enim est quae assumitur. Et idcirco in facto esse non praedicatur de assumente, quia humanitas nullo modo importat unionem ad suppositum; sicut homo includit naturam unitam supposito jam in facto esse, et idcirco praedicatur de assumente.

6. — Circa *tertiam differentiam* notandum est quod relatio aequiparantiae apud logicos et metaphysicos addit supra mutuam relationem quod sit ejusdem denominationis in utroque extremo. Etenim pater et filius mutua relativa sunt, sed non aequiparantiae, sicut frater et frater, sicut simile et simile; quae quidem relatio aequiparantiae in rigore loquendo praesupponit quod sit mutua et realis relatio. Quapropter imago imperatoris similis est imperatori, sed non relatione aequiparantiae, quia imperator non refertur mutua et reali relatione ad imaginem; non enim imperator est similis imagini. Nihilominus ratio divi Thomae quam ponit in tertia differentia, videlicet "quod relatio, praecipue aequiparantiae, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud"; et ex hoc infert quod "indifferenter dicitur quod humana natura est

unita divinae et e converso": haec inquam ratio non est intelligenda cum tanto rigore logico aut metaphysico. Constat enim quod unio naturae divinae ad humanam est relatio rationis tantum ex parte divinae naturae. Sed consideravit divus Thomas id quod erat proprium formaliter in relatione aequiparantiae, videlicet quod eodem modo denominat utrumque extremum. Et idcirco, quamvis unio divinae naturae ad humanam non sit relatio realis, nihilominus dicitur relatio aequiparantiae. Et hoc de explicatione litterae.

7. — **Dubium primum** in hoc articulo est circa quidditatem assumptionis, quam insinuat divus Thomas dum inquit circa tertiam differentiam, quod "assumptio dicitur quasi ab alio ad se sumptio", et quod "determinat terminum a quo et terminum ad quem".

Quaerimus ergo principaliter de termino ad quem ipsius assumptionis, **an sit aliquid absolutum.** Inde enim colligemus quidditatem assuptionis.

Arguitur *primo pro parte negativa.* Terminus cujusvis actionis aut motus est id quod primo consideratur in facto esse. Sed unio, ut inquit divus Thomas in secunda conclusione, dicitur ut in facto esse. Ergo unio est terminus assumptionis, ac proinde est relatio. *Confirmatur.* Nam cum ipse divus Thomas explicat secundam differentiam, pro eodem videtur aestimare quod unio consideretur ut in facto esse, et quod natura humana significetur ut in termino assumptionis ad hypostasim per hoc quod dicitur homo. Ergo cum homo sit terminus illius assumptionis, et ut sic importet unionem humanitatis ad Verbum, sequitur quod terminus assumptionis sit aliquid relativum, scilicet unio humanitatis ad Verbum.

8. — *Secundo* arguitur. Terminus assumptionis non est humanitas, non enim fit humanitas per assumptionem; nec est Verbum ipsum: ergo est unio humanitatis ad personam Verbi. Patet consequentia, quia non potest imaginari quid aliud fiat de novo per assumptionem praeter ipsam unionem.

9. — Quod si aliquis dicat quod nec fit Verbum, nec fit humanitas per assumptionem, sed fit hic homo, arguitur *tertio* et replicatur. Hic homo consurgit ex unione humanitatis ad Verbum. Ergo prius intelligitur in facto esse talis unio quam quod existat hic homo; ac per consequens talis unio est immediatus terminus ad quem terminatur assumptio.

10. — Arguitur *quarto.* Generatio entis naturalis terminatur

immediate ad unionem formae cum materia, unde consurgit totum compositum. Ergo similiter assumptio habet pro termino unionem ejus quod assumitur ad assumentem, unde consurgit denominatio assumentis ex ipsa re assumpta et in concreto significata. V. g., Filius Dei dicitur et est homo per unionem humanitatis ad seipsum, sicut Petrus dicitur vestitus per unionem vestis ad seipsum.

11. — Arguitur *quinto*. In mysterio incarnationis possumus considerare rationem generationis illius hominis et rationem assumptionis. Non enim illa generatio fuit assumptio, quamvis in eodem instanti fuerunt; nam principium illius generationis fuit etiam beata Virgo suo modo, nam fuit vera generatrix. Sed generatio illa terminata est ad hunc hominem. Ergo non est idem terminus assumptionis, ac proinde est aliquid relativum, scilicet unio humanitatis ad Verbum.

12. — Arguitur *sexto*. Si aliqua nova entitas praeter unionem, quae vera relatio est, fieret per assumptionem, aut illa entitas absoluta esset substantialis, aut accidentalis. Non potest dici accidentialis, quia alias humanitas uniretur Verbo accidentaliter et non per seipsam, nec terminus assumptionis esset substantialis. Rursus, si illa entitas est quid substantiale: ergo pertinet intrinsece ad rationem naturae assumptae et illius hominis qui est Christus, quod est magnum inconveniens, quia isto modo inquantum homo haberet aliquam entitatem substantialem quae non est in aliis hominibus, ac proinde non videretur esse homo univoce et ejusdem speciei nobiscum. Necesse est igitur quod per assumptionem nihil aliud de novo consurgat praeter res ipsas unitas Verbo et praeter relationem quae est unio humanitatis ad Verbum.

13. — *Denique* arguitur ex doctrina divi Thomae infra, q. 16, a. 1 ad quartum, ubi ait quod "hoc nomen *homo* praedicatur de Deo ratione unionis in persona, quae quidem unio relationem importat; et ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno". Item in 3 Sent., d. 2, q. 2, a. 2 ait quod terminus assumptionis est ipsa persona Verbi, quia ad illam assumitur humanitas. Sed persona Verbi est relativa formaliter. Ergo terminus assumptionis non est aliquid absolutum.

14. — Ad hoc dubium Scotus in 3, d. 1, q. 1 negat terminum assumptionis esse aliquid absolutum, sed ait esse relationem unionis extrinsecus advenientem. Distinguit enim ille relationes ex-

trinsecae advenientes et intrinsecae consurgentes. Istae sunt quae statim consequuntur posito fundamento et termino, ut est aequalitas, similitudo; et ad hujusmodi relationes non est per se motus vel actio. Aliae vero sunt quae non necessario consequuntur posito fundamento et termino. Hujusmodi sunt relationes unionis inter animam et corpus, inter subjectum et accidens. Potest enim esse anima et esse corpus, et non relatio unionis inter illa. Et ad hujusmodi relationem potest esse motus et actio tamquam ad terminum immediatum. Et talis est relatio unionis humanitatis ad Verbum, et ad illam terminatur assumptio.

Durandus etiam d. 5, q. 2 fere idem sentit. Ait enim terminum assumptionis esse respectivum extrinsecus adveniens, et esse quemdam modum essendi realem qui de novo advenit humanitati. Quamvis non sit relatio praedicamentalis praedicamenti ad aliquid, est tamen respectivum, sicut ubi, qui est terminus motus localis.

Haec tamen sententia falso innititur fundamento. Nulla enim est relatio realis extrinsecus adveniens, ut docet magister Soto super praedicamentum *ad aliquid*. Et probatur breviter. Quia omnis vera relatio statim consequitur et oritur in subjecto ipso, posito fundamento proximo et termino; alias erit entitas absoluta. V. g., posita anima et corpore, non ponitur fundamentum proximum relationis unionis; at vero si ponitur anima informans corpus vel corpus informatum anima, ponitur fundamentum proximum illius relationis quae est unio, quae statim sequitur ex tali fundamento et termino.

15. — Pro decisione hujus difficultatis sit nobis **certissima conclusio:** *Terminus per se primo assumptionis est aliquid absolutum de genere substantiae.* Probatur primo, quia illa assumptio sive unio dicitur esse substantialis secundum fidem catholicam, ut dictum est in articulo sexto: ergo terminus assumptionis est aliquid absolutum et substantiale. Confirmatur. Id quod resultat per illam actionem quae est assumptio non est ad aliquid per se primo; sed est aliquid, ut patet ex capitulo *Cum Christus,* de haereticis: ergo est aliquid absolutum. Probatur secundo. Quia per illam assumptionem Filius Dei factus est homo univoce nobiscum. Sed esse hominem respectu aliorum hominum est aliquid absolutum de praedicamento substantiae. Ergo Filium Dei esse hominem est aliquid absolutum de praedicamento substantiae, ac per consequens non

erit relativum aut respectivum formaliter illud quod terminat per se primo assumptionem; alias enim non esset univoce nobiscum. Haec conclusio tam certa est, ut oppositum videatur erroneum in fide. Sed tota difficultas est in explicando quid sit illud absolutum quod terminat assumptionem et quod fit de novo per illam actionem assumendi. Sed hoc in solutionibus ad argumenta explicandum erit.

16. — Ad *primum* argumentum respondetur quod unio dicitur a divo Thoma considerari in facto esse, non quia sit immediatus terminus illius actionis assumendi, sed quia conjuncta est ipsi termino in facto esse. Et inde est quod explicat unionem in facto esse per hoc quod "natura humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim per hoc quod dicitur homo". Intendit enim divus Thomas quod conjungitur illa relatio cum ipso termino per se assumptionis qui est homo; et dicitur unio, non quia ipsa unio sit terminus per se assumptionis. Et per hoc patet ad *confirmationem.*

17. — Ad *secundum* respondetur quod nec Verbum nec humanitas secundum se terminant assumptionem, sed Verbum esse hominem vel hominem esse Verbum. Qui quidem terminus explicari potest per hoc quod ipsa humanitas personatur a Verbo vel Verbum supponitat humanitatem. Et per hunc modum potest etiam dici quod terminus assumptionis est humanitas ut adquirens esse personale Verbi, vel est Verbum ut substat humanitati supponitando illam. Sed tamen terminus assumptionis *ut quod* terminat assumptionem proprius dicitur quod sit hic homo Christus; terminus vero *ut quo* est ipsa humanitas cum illo modo substantiali et ineffabili essendi in Verbo, propter quem etiam modum dicitur Deus est homo. Et ille modus essendi est proximum fundamentum cum ratione fundandi, in quo fundatur relatio unionis inter humanitatem et Verbum, et consequenter inter humanitatem et divinitatem; quemadmodum modus essendi secundum quem anima est in corpore et corpus informatur anima, fundat proxime relationem unionis inter animam et corpus. Unde [sicut] in rexurrectione futura prius intelligimus actionem illam conjunctivam animae et corporis, deinde terminum immediatum illius actionis ut quo, qui est animam informare corpus vel corpus informari ab anima, et inde sequitur relatio unionis utriusque partis ad invicem; ita etiam in proposito prius intelligimus actionem assumptio-

nis, deinde communicationem personalitatis ad humanitatem, ex quo fit Deus homo, qui est terminus ut quod ipsius assumptionis, et denique statim ex eo consequitur et intelligitur relatio unionis. Et idcirco terminus per se primus ipsius assumptionis est aliquid absolutum, scilicet Deus homo.

18. — Ad *tertium*, quod erat replica, negatur antecedens si unio accipiatur formaliter pro relatione, immo vero prius est hic homo quam illa relatio unionis humanitatis ad Verbum. Si autem unio accipiatur pro actione conjungendi et attrahendi humanam naturam ad personalitatem Verbi, tunc concedimus quod sic homo est terminus illius unitionis. Sed in rigore loquendo theologorum, maxime thomistarum, unio accipitur formaliter pro relatione.

19. — Ad *quartum* et *quintum* argumentum, ut respondeamus, nota cum Durando 3 Sent., d. 5, q. 2 quod, quamvis in eodem instanti fuerit natura humana formata et Verbo unita, tamen alia actione fuit formata et alia Verbo conjuncta; possunt enim istae actiones ad invicem separari. Poterat enim per Spiritum Sanctum prius tempore formari humana natura et postea conjungi Verbo, amissa propria personalitate.

Ex quo sequitur quod diversa ratione hic homo Christus est terminus generationis et est terminus assumptionis. Nam terminus generationis est quatenus est id quod generatur per hoc quod corpus dispositum est ab Spiritu Sancto et Virgine ut ei convenienter uniretur illa anima singularissima tamquam forma, quae incoepit esse per creationem, sicut aliae animae aliorum hominum. At vero hic homo est terminus assumptionis, non ut quod assumitur, sed quatenus tota humanitas formata supposita est in Verbo divino, quo factum est ut Deus esset homo. Et sic dicimus quod hic homo est terminus per se ut quod, qui resultat ex tali suppositatione humanitatis assumptae.

Pro cujus majori intelligentia nota quod in omni generatione entis naturalis consideramus tamquam terminum ut quo conjunctionem formae cum materia, et tamquam terminum ut quod vel ut qui totum compositum ut subsistens sub illa materia et forma conjunctis. Ceterum unio ut relatio est aliquid consequens ad illam informationem et subsistentiam. At vero in generatione Christi necesse est ut sit aliqua specialis actio praeter generationem per quam incipiat esse hic homo, videlicet ipsa assumptio humanitatis

ad personam divinam. Alias non fuisset hic homo, sed alius cum eadem humanitate et propria personalitate ipsius naturae humanae; ad quam personam non requirebatur alia actio praeter generationem ut subsisteret in natura humana.

Ex hoc constat quomodo hic homo Christus diversis rationibus terminat generationem et assumptionem. Nam generationem terminat ut quod generatur, quatenus anima unitur corpori disposito a Spiritu Sancto et Virgine. Et in illo momento verificatur generatio humana de Filio Dei, non quia Filius Dei incipiat esse per illam generationem, sicut cum generatur Petrus, sed quia Filius Dei invenitur supposita illam naturam humanam. Unde consequenter accipit veram denominationem humanae generationis, ita ut Virgo dicatur de fide Filii Dei generatix, sicut et ipse Filius dicitur mortuus, non quia desineret esse, sed quia supposita tabat naturam humanam in qua exercebatur passio et mors. Nam secundum Philosophum, actiones et passiones sunt suppositorum. Ceterum, terminus assumptionis dicitur esse hic homo Christus quatenus consideramus quod Verbum divinum supposita t humanam naturam, vel ipsa natura humana elevatur ut supponitetur in Verbo divino per illam actionem assumendi, unde resultat hic homo.

20. — Ad *sextum* argumentum aliqui concedunt quod praeter ipsam personam divinam et humanitatem, resultat in ipsa humanitate quaedam nova entitas absoluta per quam humanitas dicitur assumpta. Sed nos fatemur quod non possumus intelligere quaenam sit illa nova entitas distincta omnino a personalitate et humanitate, nisi sit relatio realis quae consurgit in humanitate per hoc quod assumpta est sive attracta ad Verbum Dei. Quemadmodum non resultat nova entitas absoluta ex informatione animae informantis corpus praeter ipsam animam vel corpus vel totum compositum; ita etiam dicimus in proposito, quod ipsamet personalitas divina quae immediate communicatur humanae naturae, et est in illa, non sicut forma in subjecto, sed tamquam terminus intime complens dependentiam humanitatis quantum ad hoc quod personetur sive supponitetur, et non per propriam et naturalem personalitatem. Immo etiam secundum communem sententiam theologorum, maxime thomistarum, Verbum supplet existentiam creatam per existentiam suam infinitam, ita ut in Christo

non sint duae existentiae, sicut tenet Scotus, altera creata ipsius humanitatis, altera increata ipsius Verbi divini, sed tantum est unica existentia infinita quae communicatur humanitati, sicut communicatur subsistentia unica personalitatis Verbi. Et in hac parte verificatur quod Cajetanus dicit in fine articuli ex Augustino, "Si hoc mysterium rationem haberet, non esset mirabile, si exemplum, non esse singulare" (1).

21. — Ad *ultimum* respondetur quod non est intentio divi Thomae in illo loco asserere quod nomen homo ut praedicatur de Verbo importet formaliter relationem unionis, sed intendit quod non praedicatur de Deo ab aeterno, quia importat concomitanter rationem unionis in persona quae assumpsit humanitatem. Ad hoc autem intentum sufficit quod illa relatio rationis consequatur ex tali assumptione, quemadmodum etiam creator non dicitur de Deo ab aeterno quia habet annexam relationem rationis ad creaturas existentes.

Ad aliud testimonium ex 3 Sent. respondetur quod persona Verbi non est terminus productus per assumptionem. Sed si aliquando divus Thomas dicat esse terminum assumptionis, dupliciter potest intelligi: vel quia est terminus relationis quae consequitur assumptionem, vel quia considerat personam Verbi cum hoc addito, scilicet prout supponitat humanitatem. Sic enim est terminus assumptionis per se immediate resultans ex actione assumendi.

22. — **Dubitatur secundo quisnam sit terminus a quo assumptionis.** Etenim divus Thomas ait quod assumptio denotat terminum a quo et ad quem.

Cajetanus in hoc loco asserit terminum a quo esse ipsam humanitatem. Sed hic modus dicendi aliquibus non placet, quia terminus a quo proprie loquendo est ille qui relinquitur. Sed humanitas potius adquiritur ad ipso Verbo cum assumitur ad hypostasim. Ergo non habet rationem termini a quo.

Unde *alii* dupliciter dicunt. Primo quod terminus a quo quem habet assumptio, est personalitas quae fuisset futura propria ipsius illius humanae naturae et sibi connaturalis. Quamvis enim nunquam fuerit illa personalitas in rerum natura, tamen hoc non repugnat quominus fuerit terminus a quo. Quemadmodum dicimus

(1) S. Augustin., *Epist. 137*, cap. 2. ML, 33, 519.

quod Deus eduxit res ex nihilo tamquam a termino a quo, multo magis humana natura dicetur assumpta ab alio, quia illa naturaliter erat apta ut suppositaretur in propria persona nisi anticiparetur et assumeretur ab ipso Verbo; quemadmodum etiam multi dicunt quod beata Virgo fuit redempta a peccato originali, non quod habuerit, sed quod habitura fuisset nisi per talem sanctificationem praeservaretur. Et hic modus dicendi non est improbabilis.

Alii dicunt quod terminus a quo assumptionis est ipsa humanitas ut consideratur cum carentia personalitatis ad quam assumpta est. Non quia aliquando fuerit cum illa carentia, sed quia prius natura intelligitur a nobis ut non personata Verbo Dei dum assumitur et in termino assumptionis ad quem intelligimus illam suppositatam. Et fortasse hoc est quod voluit dicere Cajetanus asserens humanitatem esse terminum a quo, scilicet ut prius consideratur non suppositata quam suppositata a Verbo. Hic etiam modus dicendi probabilis est et sufficiens ad explicandam rationem assumptionis prout dicitur in fieri.

23. — **Dubitatur tertio** circa ultimam conclusionem: **Utrum assumptio et unio et incarnatio seu humanatio differant realiter, an vero tantum distinctione rationis.**

Arguitur *primo* et probatur quod differant realiter. Nam unio consequitur assumptionem et terminum assumptionis. Sed idem non potest sequi ex semetipso. Ergo unio et assumptio differunt realiter. Idem argumentum potest fieri ad hoc quod unio differat realiter ab incarnatione seu humanatione.

24. — Arguitur *secundo*. Unionis ut relatio est, totum suum esse est ad aliud. At vero assumptio sive incarnatio importat formaliter Deum fieri hominem, sive actionem vel passionem assumendi; hoc autem non est ad aliud se habere, siquidem habet terminum absolutum. Ergo realiter differunt.

25. — Arguitur *tertio*. Unio si accipiatur etiam ut nomen verbale pro actione uniendi, differt realiter ab assumptione. Ergo multo magis differt realiter unio prout est pura relatio. Consequentia probatur quia, si qua ratione non differrent realiter, ea esset quia important eamdem actionem materialem diversis rationibus formalibus. Sed probatur antecedens, quia unire et assumere differunt ex parte principii, vel ex parte materiae quae assu-

mitur vel unitur. Nam ex parte principii tota Trinitas est uniens; at vero solum Verbum est assumens, quod realiter differt a Patre et Spiritu Sancto. Item, ex parte materiae sive rei assumptae et unitae patet differentia, quia sola natura humana assumitur, non autem sola unitur, quia Verbum et divina natura etiam uniuntur.

26. — Haec difficultas aliquid habet commune cum alia difficultate metaphysica, videlicet quomodo distinguatur relatio a suo fundamento et quomodo distinguatur terminus motus actionis vel passionis ab ipsa actione vel passione. Cajetanus hic, et Capreolus in 3, d. 5, q. 1 tenent quod unio distinguitur realiter ab assumptione propter argumenta facta. Alii vero, qui universaliter tenent quod relatio non distinguitur realiter a suo fundamento, dicunt consequenter quod assumptio non distinguitur realiter nec a termino assumptionis nec a relatione unionis quae fundatur in termino assumptionis; ac proinde assumptio, incarnatio et unio non distinguuntur realiter. Huic sententiae videtur favere divus Thomas in solutione ad tertium, ubi ait quod "assumptio differt ratione ab unione et ab incarnatione seu humanatione".

27. — Pro decisione veritatis sit **prima conclusio:** *Istae propositiones sunt falsae absolute loquendo: unio est assumptio; unio est incarnatio.* Probatur, quia unio formaliter importat relationem de praedicamento ad aliquid; assumptio vero, sive ut actio, sive ut passio, est alterius praedicamenti, sicut et incarnatio et humanatio: ergo haec est immediate falsa: assumptio est unio, sicut ista etiam: in humanis generatio est paternitas. Probatur consequentia, quia praedicamenta sunt primo diversa; unde et etiam haec est falsa: quantitas est figura.

Secunda conclusio: *Probabile videtur quod unio et assumptio seu incarnatio et humanatio non differunt realiter tamquam res a re, sed realiter formaliter tamquam actio et passio, quae materialiter identificantur cum eodem motu;* idem enim motus est actio et passio, et ipsemet motus identificari dicitur materialiter cum suo termino. Haec conclusio non aliter probatur nisi quia per istam distinctionem sufficienter verificantur variae locutiones de unione, assumptione et incarnatione. Quamvis enim materialiter sit una res, tamen propter distinctionem formalem negantur de se invicem, sicut et quaedam praedicamenta, scilicet actio non est passio, quantitas non est figura.

Tertia conclusio: *Si aliquis teneat quod sola distinctione rationis distinguuntur unio et assumptio, non tamen tenetur consequenter concedere quod haec sit vera: unio est assumptio.* Ratio hujus est quia, quamvis sola distinctio rationis inter praedicatum et subjectum non sufficiat falsificare propositionem affirmativam, alias haec esset falsa, homo est animal, quia homo et animal distinguuntur ratione, tamen saepe propter modum significandi utriusque vel alterius extremi, v. g., in abstracto vel in concreto, efficiuntur falsae propositiones affirmativae, in quibus de se invicem praedicantur quae non differunt nisi sola ratione. Et ratio est quia ex tali modo significandi consequitur in compositione ipsius orationis aliqua proprietas logicalis propter quam oratio efficitur falsa. V. g., in materia de Trinitate generatio active sumpta non distinguitur realiter ab spiratione activa Patris, et tamen haec est falsa: generatio est spiratio, quia fit sensus formalis et datur intelligi quod idem sit terminus generationis et spirationis, quod est haereticum. Et similiter negatur ista: Deitas vel essentia divina generat, quia datur intelligi quod terminus est aliud in essentia a generante.

Quarta conclusio: *Unio ut formaliter importat relationem humanitatis ad Verbum distinguitur realiter tamquam res a re a termino assumptionis per se, ac proinde ab assumptione.* Ratio prima hujus conclusionis est communis, quia probabile est quod relatio distinguitur realiter omnino a suo fundamento. Secunda ratio est specialis. Quia unio ut est relatio humanitatis subjectatur in illa tamquam accidens existens in ipsa, et vere est de praedicamento ad aliquid. At vero terminus assumptionis est humanitatem suppositari in Verbo vel Verbum suppositare humanitatem aut esse hominem, quod est aliquid substantiale. Immo videtur identificari materialiter cum personalitate divina, quae est infinita dignitas communicata ipsi humanitati, ac proinde omnino distinguitur ab unione quae est relatio humanitatis.

Quod *si quis objiciat* quod terminus assumptionis nullo modo potest identificari cum aliquo increato, alias cum illud esset Deus, non posset fieri per assumptionem: ergo non repugnat quod unio ut relatio est materialiter identificetur cum termino assumptionis. *Respondetur* quod terminus assumptionis quatenus includit personalitatem Verbi, includit aliquid increatum. Sed quia etiam in-

cludit quod communicetur in tempore humanae naturae, non repugnat quod terminus assumptionis sit materialiter aliquid increatum, non quidem absolute secundum se, sed prout communicatur in tempore humanae naturae. Ratio enim potissima assumptionis non consistit in hoc quod humanitas incipiat esse; nam etsi fuisset ab aeterno, poterat assumi in tempore. Sed consistit in eo quod humanitas coepit suppositari in persona divina. Et idcirco dicimus quod si aliqua relatio est in humanitate realis per quam natura incipit referri ad personam realem, non potest identificari cum personalitate Verbi; sed vel est aliquid consequens assumptam humanitatem, vel si identificatur materialiter cum aliquo absoluto, identificabitur cum ipsamet humanitate praesupposita ratione fundandi, scilicet assumptione passiva humanitatis. Quemadmodum existente Petro qui genuit Paulum, et simul existente Paulo, semper manebit relatio paternitatis et filiationis inter illos, etiamsi Deus de potentia absoluta auferat ab illis omnia accidentia absoluta, dummodo maneant ipsae personae cum suis substantiis. Non ergo repugnat quod relatio vera et praedicamentalis identificetur materialiter cum aliqua substantia creata, non autem cum increata. Et idcirco diximus quod illa relatio vera humanitatis ad Verbum non potest identificari cum personalitate, quamvis non repugnet quod materialiter identificetur cum ipsa humanitate.

28. — Ad argumenta in principio posita respondetur. Ad *primum* et *secundum,* quod probant dumtaxat quod est differentia realis saltim formalis, non autem necessarium est quod sit distinctio realis tamquam res a re. Quocirca falsum existimamus quod sit tantum distinctio rationis inter omnia illa. Et quando divus Thomas dixit in solutione ad tertium quod illa differunt ratione, intelligit quod illa differunt suis rationibus formalibus seu diffinitionibus, quemadmodum si dicamus quod actio et passio sunt idem motus, sed differunt suis rationibus propriis.

29. — Ad *tertium,* nego antecedens si intelligatur de distinctione reali, non solum formaliter, sed etiam materialiter. Etenim Verbum unire sibi humanitatem, eamdem actionem importat materialiter quam importat Verbum assumere humanitatem; ad quam quidem actionem quantum ad substantiam illius *aequaliter concurrunt tres personae Trinitatis, quia unicum est principium efficiendi, scilicet divina essentia.* At vero illa actio ut est assum-

ptio dicit respectum determinatum ad personam assumentem et suppositantem humanam naturam. Propterea ut sic non praedicatur nisi de Verbo assumente. Quemadmodum etiamsi Deus concurrat efficiendo et magis principalius quam ego ad meam ambulationem, et ego etiam concurro efficienter ad illam, nihilominus ego solus dicor ambulari, quia ambulatio non solum importat principium et causam effectivam in ipso ambulante, sed etiam denotat immanentiam actionis in causa efficienti. Ita Filius Dei non aliter concurrit efficienter ad uniendum sibi humanitatem quam Pater et Spiritus Sanctus; et nihilominus per illam actionem solus Filius dicitur assumere, quia verbum assumere importat, non solum actionem uniendi, sed etiam suppositandi naturam humanam. Et hactenus de hoc articulo.

ARTICULUS NONUS

Utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum

1. — **Prima conclusio: Si unio consideretur ex parte rerum unitarum, non est maxima unio duarum naturarum.**

Secunda conclusio: Ex parte ejus in quo conjunguntur duae naturae est maxima unio.

Tertia, quae habetur in solutione ad argumentum *Sed contra:* **Unio divinarum personarum in essentia est major quam unio duarum naturarum in persona Christi.**

2. — In hoc articulo et sequentibus summarie nobis procedendum est, ut ad graviores quaestiones perveniamus. *Notandum* ergo *primo* in hoc articulo quod ejus titulus intelligendus est, non de unione ut pure relatio est, sic etenim non recipit magis aut minus nec dicitur major aut minor, quamvis una relatio possit dici et esse dignior quam altera, tum propter dignitatem fundamenti, tum etiam propter dignitatem termini. Sed accipiendus est titulus pro fundamento unionis relationis, videlicet pro unitate quae consurgit ex conjunctione duarum naturarum in Christo.

Nota secundo quod cum in prima conclusione diximus, "ex parte rerum unitarum", intelligendum est quantum est ex parte convenientiae quam immediate habent inter se illae duae naturae.

Sic enim non est maxima unio, quia illae duae naturae tam distinctae manent et inconfusae sicut si humana natura non fuisset assumpta. Dixi quod manent tam distinctae quantum ad essentialia humanitatis et divinitatis. Nihilominus in unitate personae conjunguntur et adunantur, et ex hac parte est maxima unio, ut dicit secunda conclusio.

3. — Durandus in tertio Sent., d. 5, q. 3 tenet contra divum Thomam, quod unio incarnationis est maxima tantum secundum dignitatem, sed non secundum propriam rationem unionis. Ratio potissima ejus est quia illa dicitur et est maxima unio quantum ad rationem unionis, cujus extrema maxime intime efficiunt vel efficiuntur magis unum. Sed unio animae ad corpus est hujusmodi. Ergo haec est major unio. Probatur minor, quia ex unione animae ad corpus fit et resultat una essentia, ita una ex ipsis partibus intime unitis, ut non possit alterum ab altero separari salva consistentia ipsius essentiae. At vero in Christo ita uniuntur duae naturae in una persona, ut ab invicem possint separari manente unitate personae.

4. — Argumentamur nos secundo. Nam si propterea quod uniuntur duae naturae in una persona, illa esset maxima unio, sequeretur quod unio albedinis et dulcedinis in uno supposito esset major quam unio formae cum materia, vel saltim non esset minor. Probatur sequela, quia unitas suppositi in quo conjunguntur illae qualitates non est minor quam unitas quae resultat ex conjunctione formae cum materia.

Nihilominus sententia divi Thomae verissima est. Sic enim loquitur divus Bernardus, libro 5 *De consideratione,* ultra medium [cap. 9], ubi ait quod post unionem divinarum personarum in una essentia, haec unio humanae naturae et divinae in una persona est maxima (1). Nec valet intelligentia Durandi, quod divus Bernardus loquitur secundum dignitatem unionis. Fallitur enim in hoc primo quia, si secundum dignitatem loqueretur Bernardus, non esset minor unio incarnationis in persona Verbi quam unio trium personarum in una essentia, etenim tam digna est una persona divina quam tota Trinitas in unitate. Deinde quia divus Bernardus loquitur de unione Trinitatis secundum propriam ra-

(1) S. Bernardus, *De consideratione,* lib. 5, cap. 9. ML, 182, 800.

tionem unionis, et post illam ponit unionem duarum naturarum divinae et humanae in Christo. Ergo etiam loquitur secundum propriam rationem unionis.

5. — Ad argumentum Durandi respondet Cajetanus in hoc loco, quod illa major non est absolute concedenda absque distinctione cum dicitur magis unum, videlicet quod aliqua possunt esse magis unum vel inter se, vel in ordine ad unum tertium. Et dicendum gis unum inter se, sed efficiuntur magis unum respectu unius est quod in unione incarnationis duae naturae non efficiuntur matertii, scilicet personalitatis, quae est maxime una, cum habeat infinitam dignitatem.

Nos tamen absolute concedimus quod illa maxime uniuntur quae efficiuntur magis unum, non quae intimius adinvicem adunantur. Quapropter consequenter dicimus quod in Christo duae naturae sic uniuntur ut constituant vel efficiant unam personam quae est maxime una. Argumentum vero Durandi tantum probat quod unum resultans ex unione materiae et formae magis dependet ex utraque parte quam unio personae Christi dependeat ex natura humana; sed non probat quod unum resultans ex unione materiae et formae sit magis unum. Et profecto, si argumentum Durandi aliquid concluderet, probaret etiam quod partes domus magis unirentur in una domo quam duae naturae in Christo, etenim non manet una domus nisi composita ex lapidibus et lignis et clavibus simul existentibus; et similiter probaret quod unio accidentis cum subjecto esset major, quia non potest manere illud unum quod efficiunt, v. g. album sine albedine, ac proinde unio substantialis in Christo esset minor unio quam accidentalis.

Ad argumentum igitur Durandi neganda est minor, vel distinguenda quando dicit quod intimius uniuntur materia et forma. Si enim intelligatur intimius, hoc est, magis naturaliter adaptantur partes ex quibus pendet unitas essentiae, concedo minorem. Si autem intimius intelligatur, hoc est, formalius et perfectius uniuntur, nego minorem. Denique absolute neganda est minor. Etenim si nunc distinguitur, magis fit claritatis quam necessitatis gratia. Siquidem in Christo unitas personae in qua intime uniuntur natura divina et humana simplicissima est; unitas autem quae consurgit ex materia et forma dependet ex compositione partium sicut ex potentia et actu.

6. — Ad secundum argumentum respondeo quod unio illorum accidentium est accidentalis, non substantialis in supposito, et ideo non est eadem ratio. Et argumentum magis procedit contra ipsum Durandum quam in favorem illius. Nam si perfectio unionis duarum naturarum in Christo tantum consideraretur secundum dignitatem suppositi, concluditur quod unio accidentium in subjecto esset tam magna sicut unio naturae cum supposito, quod est absurdum.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum unio incarnationis sit per gratiam

Prima conclusio: Si gratia accipiatur pro gratuita Dei voluntate, unio incarnationis facta est per gratiam.

Secunda conclusio: Si gratia accipiatur pro gratuito dono Dei, isto pacto ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae potest dici quaedam gratia.

Tertia conclusio: Hoc quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, non est taliter gratia quod sit aliqua gratia habitualis. Ratio hujus conclusionis tertiae habetur in solutione ad primum argumentum.

Circa istum articulum *primo est notandum* conclusionem primam divi Thomae esse certam secundum fidem. Nam incarnatio Filii Dei processit ex pura misericordia et caritate Dei erga homines, non ex aliquo debito justitiae, ut constat ex illo testimonio Lucae 1 (v. 78): *Per viscera misericordiae Dei nostri, in quibus visitavit nos oriens ex alto;* et ad Titum 3 (vv. 4-5): *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei, non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et in articulo sequenti ostendit divus Thomas incarnationem Verbi nulla merita de justitia praecessisse.

Secundo notandum est circa secundam conclusionem non esse inconveniens quod aliquid increatum dicatur gratia secundum quod datur, nam et Spiritus Sanctus dicitur *donum Dei altissimi.* Vocatur autem donum quatenus nomine doni intelligimus aliquid quod ex natura sua procedit ut donabile ex inclinatione voluntatis

ex qua gratuita dona procedunt. Et hoc modo esse donum ab aeterno convenit Spiritui Sancto, et sumitur personaliter per attributionem, ut egregie explicat divus Thomas 1 p., q. 38, a. 1 et 2. Cujus ratio breviter assignatur, quia amor est ratio gratuitae donationis, immo habet rationem primi doni per quod omnia gratuita donantur. Et quia in divinis Spiritus Sanctus procedit ut amor, procedit in ratione primi doni. Nihilominus Verbum divinum communicatum humanae naturae dicitur donum seu gratis donatum, quia processit ex gratuita Dei voluntate ut daretur humanae naturae tamquam verbum suppositum illius. Et idcirco quia ex amore Dei factum est ut Verbum carnem assumeret, specialiter attribuitur Spiritui Sancto quod Filius Dei sit conceptus et factus homo.

Tertio notandum est circa tertiam conclusionem etiam esse certam secundum fidem, quoniam alias unio duarum naturarum in Verbo non esset substantialis, sed tantum accidentalis, ad eum modum quo dicimus alios sanctos esse unitos Deo per gratiam, juxta illud divi Pauli primae ad Cor. 6 (v. 17): *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Verumtamen, si aliquis diceret unionem Verbi esse hypostaticam, sed quod humana natura disposita fuit mediante gratia habituali ut uniretur Verbo in persona, non videretur errare contra fidem, immo in aliquo sensu potest esse verum, ut explicabitur infra, q. 6, a. 6, cujus articuli expressus titulus est: Utrum humana natura assumpta sit mediante gratia.

Denique notandum est circa solutionem argumentorum, maxime primi argumenti, quod omnia haec possunt verificari, quod scilicet Verbum divinum est communicatum humanae naturae per gratiam Dei, id est per gratuitam Dei voluntatem. Item etiam quod Verbum divinum est gratia Dei, id est donum gratuitum datum humanae naturae; et sic ipsum Verbum potest dici gratia unionis, id est donum quod per unionem hypostaticam communicatur humanae naturae. Et hoc est quod ait divus Thomas ad primum, quod "per incarnationem humana natura non dicitur participasse similitudinem divinae naturae in persona Filii", sed ipsummet esse divinum personale per unionem accepisse. Ceterum, etsi gratia unionis sit ipsum esse personale Verbi, nihilominus verificatur quod docet divus Thomas articulo 12 ad tertium, totam Trinitatem esse principium activum gratiae unionis, quia sensus est quod

tota Trinitas est principium activum ut Verbum uniretur humanitati. Unde non sequitur quod Trinitas sit principium activum ipsius Verbi, quamvis Verbum sit gratia unionis, id est donum gratuitum unitum humanitati; sed sufficit quod sit principium activum uniendi humanitatem cum Verbo.

Habemus igitur quod res ipsa, scilicet Verbum est gratia unionis quatenus est datum humanitati. Et quia hoc factum est in tempore, verificatur quod dicit divus Thomas, unionem factam esse per gratuitam Dei voluntatem; accipitur enim unio pro ratione fundandi relationem, scilicet quia natura humana tracta est ad Verbum. Item verificatur quod tota Trinitas est principium activum gratiae unionis.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta

1. — Prima conclusio: Nulla merita ipsius Christi potuerunt praecedere unionem Verbi.

Secunda conclusio: Nullius hominis puri opera potuerunt esse meritoria ex condigno hujus unionis.

Tertia conclusio: Sancti patres antiqui meruerunt de condigno incarnationem Verbi desiderando et petendo illam.

Notandum est quod secundum fidem nulla merita Christi praecesserunt unionem hypostaticam. Quia, ut divus Thomas ait, non ponimus catholici quod ponebat Photinus, quod in aliqua duratione praecesserat purus homo, et postea per meritum obtinuit esse Filius Dei; sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo fuit vere Filius Dei, nunquam habens aliam hypostasim nisi Filii Dei, juxta illud Lucae 1 (v. 35), *Quod enim nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.*

2. — Dubium est utrum ipsemet Christus per seipsum meruerit unionem hypostaticam suae humanitatis.

Pro parte affirmativa arguitur *primo.* Homini Christo tribuere debemus omnem dignitatem possibilem. Sed possibile erat quod ipse in incarnationis momento mereretur unionem hypostaticam,

vel etiam per operationes subsequentes. Ergo de facto meruit illam. Probatur minor quia, si aliqua ratio repugnaret huic possibilitati, maxime quia meritum debet praecedere praemium. Sed haec ratio non est universalis, ut patet, etenim justus per proprios actus potes mereri augmentum gratiae et simul accipere illud. Ergo haec ratio non est in universum efficax. *Confirmatur,* quia Christus de facto meruit gratiam quae olim data fuerat antiquis patribus ante incarnationem. Ergo non requiritur quod meritum antecedat praemium, immo possibile est quod meritum sequatur postquam praemium est datum; v. g. cum datur denarium mercenario et stipendium militibus anticipata solutione, et postea ipsi merentur quod acceperant tamquam futuri laboris mercedem. Ergo eodem modo potuit Christus mereri sequentem unionem Verbi per humilitatem.

3. — *Secundo* arguitur sic. Nam ratio divi Thomae fundatur in hoc quod actiones sunt suppositorum. At vero si quis dicat actiones meritorias esse principalius ipsius naturae humanae, et quod natura humana merebatur unionem hypostaticam quam acceperat, non videtur errare circa fidem, sed forte errabit contra rationem Aristotelis. Ergo non videtur contra fidem assereré quod Chistus meruerit unionem hypostaticam cum humanitate.

4. — *Denique* arguitur ex illo testimonio Apocalypsis 5 (v. 12): *Dignus est agnus qui occisus est accipere... divinitatem,* etc. Ergo Christus per mortem suam meruit esse Deum. Item in psalmo 44, qui intelligitur de Christo Domino, secundum expositionem divi Pauli ad Hebraeos 1 (vv. 7-8): *Thronus tuus, Deus, in sacculum sacculi,* ubi habetur: *Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus tuus,* etc. Quae quidem unctio non fuit alia nisi per gratiam unionis. Ergo quia dilexit justitiam et odivit iniquitatem meruit unionem illam hypostaticam.

5. — **Prima conclusio** sit: *Christus Dominus de facto non meruit unionem humanitatis ad Verbum, nec per opera concomitantia unionem, nec sequentia illam.* Haec conclusio tam certa est nobis, ut oppositum sit plus quam temerarium vel saltim erroneum. Probatur primo, quia ut articulo praecedenti dictum est, incarnatio est opus purae gratiae vel misericordiae Dei. Ergo non fuit effectus alicujus meriti. Probatur secundo, quia ista conclusio est communis sententia theologorum in 3, d. 4, quam acceperunt ex Augustino in libro *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15,

et lib. *De dono pereverantiae,* cap. ultimo et in *Enchiridione,* cap. 40. Nam et propterea divus Augustinus appellat Christum praeclarissimum jubar praedestinationis, quia quod ipse esset Christus et praedestinatus, non ratione alicujus meriti factum est. Nos autem, quamvis simus praedestinati ex gratia Dei, tamen non sine respectu ad merita Christi, propter quem assequimur omnes effectus praedestinationis, scilicet omnia media et finem.

Secunda conclusio: *Christus non potuit mereri unionem hypostaticam suae humanitatis ad Verbum.* Et intelligitur conclusio de potentia Dei absoluta. Probatur. Quia si per aliqua opera mereri potuisset talem unionem, maxime per operam humanitatis unitae hypostatice personae divinae. Alias non esset Christus qui mereretur. Sed per haec impossibile est quod mereatur talem unionem. Probatur minor, quia talia opera humanitatis sic unitae, sunt suppositi tamquam principaliter agentis et operantis. Ergo non poterat mereri illam unionem hypostaticam. Probatur consequentia, quia quod praesupponitur ad meritum tamquam ratio et principium merendi non cadit sub merito: ergo implicat quod Christus mereatur unionem hypostaticam suam, quae praesupponitur tamquam ratio et principium merendi. Haec conclusio videtur demonstrari apud sapientes apud quos necesse est quod omnis actus humanus proficiscatur a persona subsistente tamquam a principali operante. Item, quod dignitas personae dignificantis actus humanum non sit praemium meriti, sed potius radix, hoc videtur esse per se notum in philosophia morali. Cum igitur ex alia parte nos dicat fides quod Verbum operatur per humanitatem tamquam suppositum illius, videtur profecto demonstratio theologica quod Christus non potest mereri unionem hypostaticam.

6. — Ad *primum* respondetur negando minorem. Ad cujus probationem dicimus quod, quamvis id quod futurum est praemium posset materialiter antecedere meritum vel concomitanter se habere, ut probat argumentum et ejus confirmatio, nihilominus quod aliquid habeat rationem praemii semper est post meritum, saltem natura. Unde concedimus quod augmentum gratiae et caritatis, quamvis sit simul tempore cum merito quando meritum est sufficiens dispositio, tamen in ratione praemii posterius est quam meritum causalitate naturae. Sic etiam gratia quae data est justis ante adventum Christi, nunquam tamen habuit rationem praemii

meritorum Christi quousque natus vel conceptus esset Christus et mereretur quod omnium dominaretur tamquam caput totius justificationis hominum, de cujus capitis influentia postea dicemus. Gratiam vero unionis vel unionem hypostaticam neque materialiter neque formaliter potuit praecedere meritum etiam ipsius Christi Domini, quoniam gratia unionis vel unio hypostatica antecedit gratiam habitualem, quae est principium totius meriti in humanitate.

7. — Ad *secundum* argumentum respondeo quod ille qui ita sentiret erraret in philosophia valde, et consequenter non careret temeritate assere quod humanitas potuit mereri unionem hypostaticam. Qui enim hoc assereret, videretur sentire humanitatem Verbi per seipsam esse aliam personam quae mereretur ut persona divina esset sibi unita.

8. — Ad testimonium Apocalypsis respondeo sensus ejus legitimum esse quod Christus, qui est agnus Dei occisus, meruit ut ab hominibus honorificaretur tamquam verus Deus. Est enim mos consuetus in sacra scriptura asserere quod aliquid fiat quando manifestatur, juxta illud Joannis 17 (v. 5): *Clarifica me Pater apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret apud te.*

Ad aliud testimonium Psalmi 44 respondeo quod illa dictio *propterea,* juxta proprietatem sermonis hebraici, non importat ibi causalitatem efficientem neque meritoriam, sed tantum causalitatem finalem, ac si diceret: ad eum finem te unxit Deus ut diligeres justitiam et odires iniquitatem.

9. — **Secundo dubitatur: an unio hypostatica de potentia Dei absoluta possit esse praemium alicujus meriti vel puri hominis vel etiam ipsius Christi.** V. g., si posset Deus proponere Christo ut praemium suae humilitatis quod Pater vel Spiritus Sanctus fieret homo.

Pro parte *affirmativa* arguitur *primo.* Sicut Deus promisit justis vitam aeternam propter merita, potuit etiam promittere quod Spiritus Sanctus fieret homo. Ergo sicut nunc datur de condigno vita aeterna bene operantibus, daretur etiam in tali casu in honorem naturae humanae quod Deus fieret homo.

10. — *Secundo* arguitur quoniam de facto videtur Christum meruisse unionem hypostaticam Verbi ad humanitatem, non qui-

dem quando conceptus est de Spiritu Sancto, sed quando resurrexit a mortuis. Tunc enim ex merito humanitatis et passionis videtur quod iterum factus sit homo. Etenim in triduo mortis desivit esse homo: ergo non habebat humanitatem unitam supposito divino. Post resurrectionem autem habuit illam unitam supposito divino: ergo meruit hujusmodi reunionem.

11. — Arguitur *tertio* et confirmatur. Christi meritum et tale praemium quale esset quod Spiritus Sanctus fieret homo esset proportio condignitatis. Ergo de potentia Dei absoluta illa unio hypostatica poterat cadere sub merito Christi de condigno. Patet antecedens, quia meritum Christi habet infinitatem ex parte personae operantis.

12. — Ad hoc dubium sit **prima conclusio:** *Nullus purus homo, quantumlibet in gratia constitutus, potuit mereri de condigno unionem hypostaticam, etiam de potentia Dei absoluta.* Probatur, quia nullus purus homo etiam de potentia Dei absoluta potuit satisfacere de condigno pro peccatis hominum neque mereri remissionem peccatorum: ergo multo minus potuit mereri incarnationem Christi. Probatur consequentia, quia hoc mysterium multo majus est et excellentius quam remissio omnium peccatorum per infusionem gratiae: ergo si hoc non potuit mereri, multo minus illud. Confirmatur. Quia pari ratione posset ille purus homo mereri de condigno quod Verbum incarnatum satisfaceret pro peccatis hominum sicut de facto satisfecit, ac proinde in tali casu purus homo ille meruisset de condigno remissionem omnium peccatorum.

Probatur secundo, quia in merito de condigno debet inveniri connaturalis proportio cum praemio ipso. Sed in operibus bonis, quantumlibet procedant ex magna gratia habituali, tantum invenitur connaturalis proportio cum fide vitae aeternae et cum aliis quae sunt ejusdem ordinis. At vero unio hypostatica est omnino superioris ordinis, quia per illam communicatur res infinita secundum seipsam. Per gratiam autem habitualem habet homo consortium divinae naturae per similitudinem accidentalem et dicitur filius Dei adoptivus, at vero per gratiam unionis est homo vere Filius Dei naturalis. Ergo hoc praemium non potest habere condignitatem cum merito quod procedit ex gratia habituali. Et haec ratio est quae a divo Thoma ponitur in articulo, et convincit quod

neque de potentia Dei absoluta potest esse meritum puri hominis de condigno respectu talis praemii quale est unio hypostatica.

13. — Sit **secunda conclusio**: *Si condignitas meriti accipiatur non cum tanto rigore ut dicat connaturalitatem cum praemio, sed ut importat aequalitatem secundum aestimationem valoris meriti cum praemio, potuit Christus mereri de condigno quod alia persona Trinitatis fieret homo.* Probatur. Quia valor meriti Christi non solum aestimatur ex eo quod actiones bonae ipsius procedebant ex maxima gratia habituali et ex magna intensione caritatis, sed ex eo quod erant personae infinitae dignitatis. Sed iste valor est aequalis cum valore illius praemii, si proponeretur a Deo reddendum pro tali merito. Ergo secundum istam considerationem vera est conclusio. Diximus autem in conclusione, si consideretur condignitas meriti non cum tanto rigore connaturalitatis. Observandum est enim quod, quemadmodum condignitas illa quae accidit merito Christi ex gratia unionis est extrinseca ipsi actioni virtutis, si consideretur actio secundum propriam speciem et omnem perfectionem quam habet ex principio elicitivo et ex objecto proprio, ita etiam praemium illud si esset constitutum a Deo esset extrinsecum. Hoc est enim connaturale ipsi actioni meritoriae consideratae secundum propriam essentiam et perfectionem praedictam. Sed solum haberet ordinem respectu talis praemii secundum aequalitatem justitiae ab extrinseca ordinatione Dei. Secus autem contingit in actibus meritoriis consideratis quatenus procedunt ex gratia habituali respectu beatitudinis. In istis enim est intrinsecus ordo et naturalis gratiae ad finem visionem beatificae, et idcirco id quod datur ut praemium, scilicet vita aeterna, est connaturaliter proportionatum cum ipso merito.

14. — Quod *si quis objiciat* quod ex hac doctrina sequitur quod de facto meritum Christi non habuit connaturalem proportionem cum praemio quod accipit, videlicet cum justificatione et glorificatione hominum. Probatur sequela, quia justificatio peccatorum conceditur Christo tamquam praemium de rigore justitiae, quatenus etiam diximus quod meritum ejus fuit de rigore justitiae. At vero ista condignitas et rigor justitiae consurgit non ex specie actionis meritoriae, nec ex principio elicitivo vel objecto. Ergo tam ab extrinseco habet rationem praemii illud quod de facto

redditur Christo, sicut haberet unio hypostatica, v. g. Spiritus Sancti, si daretur in praemio.

Respondeo primo quod fortasse non magnum inconveniens esset concedere sequelam, et aliqui moderni concedunt.

Sed respondetur secundo, et melius, negando simpliciter sequelam, quia non est eadem ratio, sed distinguere oportet. In praemio enim quod de facto datur Christo in justificatione et glorificatione hominum possunt duo considerari: alterum est substantia et qualitas ipsius praemii; alterum est modus et ratio dandi praemium, quae quidem ratio et titulus, ut diximus in superioribus, refunditur ex conditione meriti in ipsum praemium.

Dico ergo primo quod, si praemium quod datur Christo consideretur quantum ad substantiam et qualitatem intrinsecam ipsius praemii, connaturalitatem habet cum substantia et essentia intrinseca meriti. Sunt enim ejusdem ordinis gratiae habitualis per quam homines justificantur et habent principium connaturale ad vitam aeternam promerendam. Itaque habemus quod Christi merita sunt ejusdem ordinis cum gratia quae nos justificat et gloria quae beatificat, si considerentur secundum specifica et essentialia intrinseca. Si autem considerentur merita Christi pro dignitate quam habent a gratia unionis, isto modo non sunt ejusdem ordinis, sicut nec ipsa gratia unionis hypostaticae est ejusdem ordinis cum gratia habituali, quia per illam communicatur res ipsa divina, per istam vero similitudo quaedam accidentalis divinae naturae, sicut dicit divus Thomas in hoc articulo. Haec est igitur differentia quae dissolvit objectionem factam. Si enim unio hypostatica proponeretur ut praemium meritorum Christi, tunc praemium quantum ad substantiam suam excederet substantiam meritorum Christi. Si autem consideraretur meritum Christi quantum ad conditionem et dignitatem quae accedit ab extrinseco ex ipsa gratia unionis, tunc isto modo ratio reddendi praemium illud aequalis erat secundum aequalitatem justitiae, quamvis praemium ipsum secundum substantiam non erat connaturale cum ipso merito quantum ad substantiam meriti.

15. — Ad *primum* argumentum respondetur, concedo antecedens, quod potuisset Deus facere illam promissionem; sed nego consequentiam. Non enim tunc illud praemium promissum haberet proportionem cum merito qualem habent nunc nostra merita

cum vita aeterna quae promittitur in praemio. In his enim reperitur condignitas connaturalis et ejusdem ordinis; in illo autem casu praemium excederet in infinitum omne meritum, quia erat res superioris ordinis.

16. — Ad *secundum,* aliqui pie concedunt quod Christus meruit de facto praemium infinitum, et accepit illud quando resurrexit, quia tunc iterum factus est homo, sicut argumentum intendit probare; de qua re infra in q. 19 iterum redibit sermo. Sed nunc satis est nobis dicere, probabilius esse quod unio hypostatica non est data Christo in praemium quando resurrexit a mortuis, sed dumtaxat accepit in praemium quod resurgeret per hoc quod anima ejus uniretur corpori communicando illi gloriam et immortalitatem in aeternum. Ratio hujus est quia in resurrectione Christi non fuit necessaria nova actio ad hoc quod humanitas suppositaretur in Verbo Dei, sed divina potestas dumtaxat fecit quod anima iterum informaret corpus. Ceterum, quod ipsa humanitas sic reparata per resurrectionem uniretur hypostatice Verbo divino, non fuit effectus alicujus novae actionis, sed necessario fuit consequens ex eo quod partes essentiales humanitatis semper fuerunt unitae Verbo divino, nunquam separatae, ita quod Filius Dei vere fuerit sepultus, et vere descenderet ad inferos, et ipsemet propria virtute fecit suam resurrectionem per hoc quod conjunxit animam cum corpore. Et idcirco videtur nobis probabiliter quod unio hypostatica humanitatis ad Verbum nunquam habuerit rationem praemii.

Et explicatur hoc ipsum amplius. Nam in conceptione Christi triplex actio invenitur: prima creatio animae; altera conceptio sive generatio Christi virtute Spiritus Sancti, per hoc quod corpus dispositum est a Spiritu Sancto et Virgine ut informaretur tali anima; tertia operatio fuit conjunctio humanitatis illius ad suppositum. Quae tres operationes fuerunt in unico instanti. Ex hac igitur tertia actione, quia ut ajunt theologi, Verbum quod semel assumpsit nunquam dimisit, provenit ut postea in resurrectione humanitas suppositaretur cum Verbo divino per hoc solum quod anima uniretur corpori. Quia partes essentiales humanitatis semper fuerunt unitae hypostatice Verbo divino, quamvis per mortem fuerint ab invicem separatae. Et quemadmodum ipsa mors fuit sola privatio vitae humanae per hoc solum quod separavit animam

a corpore mortali, ita resurrectio per hoc solum facta est quod anima iterum conjuncta est corpori, communicando ei immortalitatem et gloriam. Et hoc fuit vere et proprie praemium resurrectionis.

17. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod illa proportio non est inter meritum illud et praemium tale quantum ad essentiam specificam utriusque. Nam ex parte meriti est infinitas in circumstantia personae operantis, non in essentia, at vero ex parte praemii est infinitas in ipsa essentia praemii. Et idcirco non per omnia est proportio inter meritum. Hactenus de hac dubitatione.

18. — Dubitatur tertio: an patres antiqui vel etiam beata Virgo meruerint saltem de congruo incarnationem Christi vel etiam accelerationem adventus Christi.

Pro intelligentia hujus nota quod distinctio meriti de condigno et de congruo habetur apud divum Thomam 1. 2, q. 114. Et quidem de merito de condigno jam diximus quod patres antiqui nec meruerunt adventum Christi, nec mereri potuerunt. Meritum autem de congruo dicitur illud quod, quamvis non habeat proportionem aequalitatis justitiae, habet tamen quoddam debitum decentiae et convenientiae ad praemium. Et certe divus Thomas ubi supra, a. 6 asserit quod nostra bona opera quatenus procedunt a libero arbitrio tantum habent rationem meriti de congruo. Verumtamen discipuli divi Thomae dicunt non sufficere, ad hoc quod opus bonum dicatur meritorium de congruo vitae aeternae, quod procedat pure ex libero arbitrio et viribus naturae, nam talis actus facile invenitur in hoc peccatore, v. g. cum facit eleemosynam ubi et quando et quomodo homo potest et nec ponit malam circumstantiam. Intelligunt ergo divum Thomam ubi supra ita quod eadem bona operatio quatenus procedit ex gratia est meritoria de condigno, quatenus vero simul procedit a libero arbitrio est meritoria de congruo vitae aeternae.

Sed non desunt aliqui qui dicant quod meritum de congruo est in peccatore respectu justificationis per gratiam dum facit ex viribus naturae quod in se est; contra quos non est praesentis loci disputare. Videatur Soto, lib. 2 *De natura et gratia,* cap. 3 et 4. Nunc autem satis est nobis definire meritum de congruo quatenus invenitur in amicis Dei, quando v. g. exercent aliquas bonas ope-

rationes quibus solent impetrare aliquid a Deo, respectu cujus ipsa opera non habent habitudinem justitiae, sed decentiam quamdam et convenientiam. Et hoc modo multum valet deprecatio justi assidua pro peccatoribus ut convertantur. Et ita dicimus quod beata Monica meruit conversionem Augustini; et ipsemet Augustinus [ait] quod, si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet (1).

19. — Quo supposito, sit **prima conclusio**: *Patres antiqui, maxime beata Virgo, quamvis non meruerint de condigno incarnationem, meruerunt tamen illam de congruo.* Prima pars hujus conclusionis patet ex dictis. Secunda pars est communis sententia, quam tenet divus Thomas in solutione ad tertium, et divus Bonaventura in tertio Sent., d. 4, q. 1, a. 2. Et ratio conclusionis non est alia nisi quia decet divinam bonitatem ut impleat desideria et orationes sanctorum. At vero quia Deus non promiserat Christi adventum propter merita vel orationes hominum justorum, secundum illud Psalmi 88 (vv. 31, 35): *Si autem dereliquerint filii ejus legem meam* etc., *quae procedunt de labiis meis non faciam irrita.* Et idcirco adventus Christi non est meritum simpliciter, sed tantum de congruo respectu bonorum desideriorum antiquorum patrum.

Sed in hac parte refutanda est quaedam sententia Gabrielis in 3, d. 4, q. 1, a. 3 ad tertium ubi ait quod, quamvis beata Virgo non meruerit de condigno, sed tantum de congruo incarnationem, sed tamen meruit de condigno esse matrem Dei. Ratio ejus est quia meruit gloriam, quod est aliquid majus quam esse matrem Dei. Sed haec sententia est pura imaginatio, nam etiam aliae sanctae mulieres meruerunt gloriam, et non meruerunt esse matres Dei. Deinde implicat contradictionem in eo quod dicit, quod non meruit de condigno incarnationem, et quod meruit de condigno esse genitricem Dei. Nam si meruit de condigno generare Deum tanquam verum filium suum: ergo meruit de condigno quod Filius Dei generaretur ab illa, quod est incarnari in illa.

20. — **Secunda conclusio**: *Nullus justus nec beata Virgo simpliciter et proprie loquendo meruit, etiam de congruo, acceleretationem incarnationis Filii Dei.* Probatur conclusio ex Paulo ad Galatas, 4 (v. 4): *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium*

(1) S. August., *Sermones*, sermo 316, cap. 4. ML, 38, 1434.

suum natum ex muliere, factum sub lege; ubi sancti patres et interpretes plenitudinem temporis eam fuisse affirmant quae divina providentia definita est. *Confirmatur:* quia alias, pari ratione dici posset quod modo justi merentur accelerationem divini judicii cum petunt: *adveniat regnum tuum.* Ergo sicut dies judicii non adveniet citius propter merita de congruo et orationes sanctorum, ita nec prior adventus Christi Domini in carnis humilitate venit citius quam prius erat determinatum.

Diximus, simpliciter loquendo; nam quodammodo non est inconveniens illud concedere, v. g. si dicamus quod Deus ordinavit tot justos petentes adventum Christi ad hoc ut tali tempore veniret. Sed profecto non est propria, sed abusiva comparatio dicere quod citius venit Filius Dei quam venturus esset si non praecessissent talia merita, quia revera non erat venturus antea nec postea, sed in tempore praefixo a divina providentia.

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum gratia unionis fuerit Christo homini naturalis

1. — Prima conclusio: Gratia sive unionis sive habitualis non fuit homini Christo naturalis quasi proveniens ex principiis naturae humanae.

Secunda conclusio: Utraque gratia potest dici Christo naturalis quatenus provenit a divina in humanam naturam ipsius Christi.

Tertia conclusio: Utraque gratia dicitur naturalis in Christo inquantum eam a nativitate habuit.

2. — Prima conclusio hujus articuli certissima est et per se nota, cujus oppositum est error contra fidem.

Circa secundam conclusionem notandum est cum Cajetano, quod dupliciter potest aliquid dici naturale. Uno modo, ex parte principii quatenus procedit a natura. Alio modo, quia procedit naturaliter cum necessitate et determinatione ad unum taliter quod non possit non procedere. Conclusio igitur divi Thomae intelligenda est priori modo, eo quod gratia procedit ex natura Christi, scilicet divina in humanam naturam; sed non est naturalis gra-

tia secundo modo quia procedit libere a divina in humanam naturam.

Nos autem pro majori dignitate Christi dicimus duo. Primum est quod absque distinctione et sine addito potest dici gratia naturalis Christo, sicut dicimus quod homini est naturale discurrere et ambulare, quamvis libere discurrat et ambulet. Secundo dicimus quod haec propositio est per se et necessaria: Iste homo est gratus Deo ex propria natura ita ut non possit esse iste homo quin sit gratus Deo, etiam inquantum homo, si particula *inquantum* accipiatur specificative, non reduplicative. Probatur, quia de intrinseca definitione hujus hominis est gratia unionis, ac proinde non potest esse iste homo quin sit gratus Deo. Hoc enim non pendet ex libero arbitrio Dei, quamvis quod fieret Deus homo processit a libera voluntate Dei. Ceterum de gratia habituali non possumus dicere quod sit tam intrinseca huic homini. Poterat enim esse iste homo sine illa. Nihilominus dicitur naturalis Christo quia originatur ex natura divina Christi, et propter aliam rationem quam divus Thomas ponit in tertia conclusione et in solutione ad primum.

3. — Denique nota circa tertiam conclusionem, quod naturale, hoc est, ab initio nativitatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, concomitanter solum; alio modo, ex vi nativitatis. Et hoc adhuc dupliciter: uno modo, ex vi nativitatis supposita lege; altero vero, ex virtute principii efficientis nativitatem. Dicimus ergo quod Christo Domino est naturalis gratia habitualis, non solum a nativitate concomitanter, sed etiam ex vi nativitatis. Secundo illo modo, scilicet ex virtute principii nativitatis nativitatem operantis, juxta illud Lucae, 1 (v. 35): *Spiritus Sanctus supervenict in te,* etc., *idcoque quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* At vero gratia et justitia originalis primi parentis fuit ei naturalis tantum concomitanter, secundum quod principium creationis ut sic non necessario faciebat Adam gratum. Principium autem generationis Christi importat influentiam sanctitatis perfectae, et idcirco attribuitur Spiritui Sancto conceptio Christi. Ceterum, gratia et justitia originalis Adae fuisset quidem nobis naturalis, si ille non peccasset, ex vi nativitatis nostrae, supposita lege, sicut modo dicitur peccatum originale naturale nobis, non solum conco-

mitanter, sed ex vi nativitatis nostrae, supposita lege quam Deus statuerat cum Adam.

Hinc sequitur quod qui opinantur beatam Virginem fuisse sanctificatam in primo instanti suae conceptionis, consequenter tenentur affirmare quod gratia illa solum se habuit concomitanter in conceptione Virginis. Non enim fuit concepta de Spiritu Sancto, sed ex virili semine, sicut aliae mulieres. Unde ex natura et vi conceptionis suae, posita lege, concepta fuisset in peccato originali, nisi praeservaretur propter merita Christi futura, sicut dicit illa opinio.

QUAESTIO TERTIA

De unione ex parte personae assumentis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam

1. — Prima conclusio: Propriissime convenit personae divinae assumere naturam creatam.

Secunda conclusio, ad secundum: **Hoc est proprium divinae personae, ut fiat in ea concursus naturarum secundum subsistentiam.**

2. — Circa primam conclusionem, quod attinet ad fidem catholicam, nihil amplius advertendum est quam ea quae dicta sunt quaestione praecedenti, a. 1 et 2. Nunc autem quaedam theologice observanda sunt. Primum est quod divus Thomas notanter dixit quod propriissime convenit personae assumere, propterea quod articulo sequenti docet quod etiam divinae naturae convenit assumere, sed secundario, ratione personae, ad quam immediate terminatur assumptio.

Nota secundo quod persona divina accipitur hic, non determinate prout relative distinguitur ab aliis personis. Nam si fingamus quod in Deo esset tantum una persona, tunc nihilominus verificaremus conclusionem divi Thomae, quia natura humana assumeretur immediate ad subsistentiam vel hypostasim divinam ita ut unio non fieret in natura divina, sed in persona. Item, quod inquit divus Thomas quod "personae proprie competit agere", manifestum est quod hoc non competit personae divinae inquantum est relatio, sed inquantum est subsistens in divina natura, quod est immediatum principium operandi ad extra. Verum est tamen quod id quod inquit divus Thomas, personam esse hujus assumptionis termi-

num, non verificatur in particulari de facto nisi de persona Verbi, quatenus relatione constituitur et distinguitur ab aliis personis. Ergo merito diximus quod in hoc articulo non debemus restringere personam divinam ut dicit relationem, nec debemus excludere relationem, sed abstrahere ab utroque; et sic verificantur quae dicit divus Thomas.

3. — Circa solutionem ad primum observandus est modus loquendi. Nunquam enim debemus concedere quod per hoc quod Verbum assumpsit naturam humanam, additum est illi aliquid, licet concedatis quod acquisivit aliquid, et quod habet aliquid quod antea non habebat. Et ratio est quia haec verba *adquirere* et *habere* habent universaliorem significationem, et possunt de novo verificari per solam relationem rationis quae advenit alicui ex eo quod aliquid aliud mutatur et realiter refertur ad ipsum. Et ita Deus acquirit amicos per hoc quod homines justificantur realiter et ad ipsum referuntur. Ita Deus acquisivit dominium rerum omnium per creationem. Sic igitur Verbum divinum acquisivit humanitatem quam antea non habebat, et nihil ei est additum, quia illud cui fit additio imperfectum est.

4. — Circa secundam conclusionem Cajetanus invenit mysterium in hoc quod divus Thomas ait, quod "persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari", et non dixit inquantum non potest de pluribus praedicari. Et ratio est quia non posse praedicari de pluribus, convenit etiam singulari accidentis, et naturae singulari substantiae. V. g. haec albedo, haec humanitas non possunt praedicari de pluribus singularibus. At vero non repugnat quod de potentia Dei haec albedo, haec humanitas de pluribus suppositis verificetur in concreto, ut si v. g., eadem albedo esset in pluribus subjectis simul vel successive, et haec humanitas quae est in Petro assumeretur a Verbo, et etiam a Spiritu Sancto. Ceterum haec persona per nullam potentiam potest verificari nec in abstracto nec in concreto de pluribus suppositis. Et est bona consideratio Cajetani. Sed profecto, etiamsi divus Thomas dixisset quod est proprium personae non posse praedicari de pluribus, solveret sufficientissime argumentum; nam ipse non diffinit in hoc loco quod sit proprium quarto modo ipsius personae esse incommunicabile, sed quod conveniat ei esse incommunicabile.

5. — **Dubitatur primo** circa eamdem solutionem ad secundum: **an suppositum creatum possit naturaliter assumere naturam substantialem alterius**, v. g. angelus naturaliter possit assumere naturam humanam.

Ratio dubitandi esse potest *primo,* quia personalitas angeli est superioris ordinis quam personalitas hominis, cum angelus sit pure spiritualis; homo vero sit corporeus: ergo sua personalitate poterit supponitare alienam naturam.

6. — *Secundo,* quia unicum suppositum substantiae sustinet naturaliter plures naturas accidentales; et anima rationalis communicat naturaliter suam existentiam corpori: ergo angelus poterit naturaliter communicare suam subsistentiam naturae corporeae.

7. — Respondeo quod nullo modo angelus poterit naturaliter assumere alienam naturam ad hypostasim. Haec est communis opinio. Probatur: *primo,* quia alias, non esset magnum miraculum quod Deus assumpsisset naturam humanam si angelus naturaliter potuisset hoc facere. *Secundo,* quia divus Thomas propter infinitatem personae divinae concludit quod potuit terminare alienam naturam. *Tertio,* quia omnis natura substantialis naturaliter est limitata ad unam hypostasim ita ut naturaliter in alia esse non possit: ergo nec personalitas creata potest subsistere in duabus naturis. Probatur *quarto,* quia homo etiamsi vellet, non potest assumere naturam aliquam substantialem inferiorem sibi: ergo nec angelus poterit assumere inferiorem. *Quinto,* omnis forma vel actus terminatur ad certam materiam et subjectum. Sed personalitas creata est quasi actus et complementum ipsius naturae. Ergo ad unam naturam determinata est. *Denique,* angeli non possunt naturaliter mutare naturas rerum nisi applicando activa passivis, ut late ostendimus prima parte, q. 110, a. 2 et 3. Ergo angelus non potest assumere naturam humanam. Probatur consequentia, quia natura humana naturaliter per solam generationem constituitur in supposito. Ergo angelus non potest fieri homo nisi sit genitus ab homine, quod est impossibile. Et profecto, si hoc esset possibile naturaliter, jam angeli boni vel mali assumpsissent humanam naturam.

8. — Ad *primum* argumentum in oppositum respondetur nego consequentiam, quia cum superioritas unius naturae contineatur

sub eodem genere, non potest immutare ordinem naturalem inferioris naturae, nisi forte applicando activa passivis juxta ordinem universi.

9. — Ad *secundum,* negatur etiam consequentia, quia anima rationalis ex natura sua est pars hominis et forma corporis humani; similiter accidentia ex natura sua habent existere in substantia et ab illa individuari; unde non repugnat quod plura accidentia distincta specie sint in eodem subjecto.

10. — Dubitatur secundo: an saltem de potentia Dei absoluta possit angelus fieri homo per unionem hypostaticam humanae naturae ad suppositum angelicum.

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Quidquid non implicat contradictionem, Deus potest facere. Sed talis unio non implicat contradictionem. Ergo.

11. — Arguitur *secundo,* quia per fidem credimus quod accidentia existunt sine subjecto in sacramento altaris, quod quidem si fides non doceret, diceret philosophus quod implicat contradictionem, quia accidentis esse est inesse. Ergo pari ratione theologus non debet negare quod per potentiam Dei absolutam possit fieri illa unio hypostatica duarum naturarum in supposito angelico.

12. — Arguitur *tertio* ex communi assertione multorum contionatorum, qui ajunt quod potuisset Deus mittere angelum ad redimendum genus humanum; immo et divus Augustinus in sermone de Epiphania idipsum videtur asserere. Et multi ex antiquis dixerunt quod de facto angeli assumpserunt humana corpora sibi hypostatice unita. Ita dixit Tertullianus in libro *De carne Christi* [cap. 6], et divus Hieronymus super primum capitulum Aggaei refert sententiam Origenis et aliorum asserentium Joannem Baptistam et Aggaeum et Malachiam fuisse vere angelos et ex divina dispensatione assumpsisse naturam humanam; et ipsemet Hieronymus subdit in eodem loco "non esse mirum hoc de angelis credi, cum pro salute nostra Dei Filius humanum corpus assumeret (1). Hoc ipsum dicit in prologo super Malachiam. Ergo videtur divum Hieronymum praesupponere unionem illam esse possibilem. Quin etiam Paludanus in 3, d. 1, q. 1 affirmat quod secundum aliquos

(1) S. Hieronymus, *Comment. in Aggaeum,* cap. 1, v. 13. ML, 25, 1399.

sanctos, antechristus erit diabolus et homo per hoc quod Lucifer assumet naturam humanam.

13. — Pro decisione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Absque injuria fidei vel sanae doctrinae potest substineri pars affirmativa.* Probatur, quia non habemus argumentum contra illam quod convincat esse malam doctrinam et periculosam; et argumenta facta videntur habere aliquam probabilitatem.

Secunda conclusio: *Pars negativa videtur nobis multo verior et tutior et magis extollens mysterii incarnationis dignitatem, dum negat simile quid fieri posse in angelis.* Haec sententia videtur expressa divi Thomae in articulo ad secundum, ubi ait ideo esse proprium personae divinae posse subsistere in duabus naturis, quia est infinita. Et ista ratio concludit quod per nullam potentiam posset persona creata subsistere in duabus naturis, quia nulla persona creata potest esse infinita. *Confirmatur.* Nam alias, pari ratione esset possibile quod unus angelus posset assumere naturam angelicam alterius angeli, immo plures naturas in infinitum syncategorematice, quod quidem arguit infinitam perfectionem. Hanc sententiam tenet Cajetanus in hoc loco, et Durandus in 3, d. 1, q. 5. Scotus autem, q. 4, relinquit dubiam quaestionem, quamvis magis declinet in partem affirmativam.

14. — Ad argumenta in oppositum respondetur quod propter illa aliqui tenent partem affirmativam. At vero in favorem partis negativae respondeo ad *primum* nego minorem, immo implicat contradictionem quod persona creata uniatur hypostatice alteri naturae quam propriae. Probatur, quia subsistere in propria natura tamquam complementum illius, perfectio est: ergo posse subsistere sub duabus naturis tamquam complementum illarum major perfectio est. Ac proinde si persona creata posset subsistere non in tot quin in pluribus naturis, esset infinite perfecta personalitas. Est autem eadem ratio quod possit subsistere in duabus per divinam potentiam, et non in tot naturis quin in pluribus, sicut arguit Aristoteles, quod si duo corpora possent esse simul in eodem loco, possent etiam plura corpora in infinitum. Nec valet objicere quod personalitas creata non ex se ipsa et propria virtute, sed virtute divina haberet illum effectum, quemadmodum utitur Deus creatura ut instrumento etiam ad miracula facienda. Non, inquam, valet ista objectio, quia assignavimus diversam rationem, quo-

niam personalitas non potest se habere ut instrumentum Dei ad illum effectum qui est subsistere in aliena natura. Si enim esset instrumentum Dei, tunc ipse Deus principalius subsisteret in illa natura. Omnis enim actio et omnis effectus instrumentaliter procedens ab aliquo instrumento principalius tribuitur agenti principali. Quemadmodum si aqua baptismalis dicitur causare gratiam virtute Dei, multo magis ipse Deus; quemadmodum si penicillus depingit imaginem instrumentaliter, multo magis ipse artifex. Ergo ille effectus qui est suppositare aliam naturam non potest tribui personae creatae tamquam instrumento Dei; alias ipse Deus principalius subsisteret in illa natura.

15. — Ad *secundum* respondetur quod non est eadem ratio de accidentibus existentibus extra subjectum, quia subjectum non constituitur intrinsece ex illis; at vero suppositum substantiale constituitur intrinsece per naturam, sive simplicem, sive compositam. Ceterum ipsa accidentia habent distinctam essentiam a subjecto: unde non implicat contradictionem quod per potentiam Dei absolutam, qui est causa totius existentiae in fieri et conservari, possint accidentia existere sine subjecto.

16. — Ad *tertium* argumentum respondeo quod, quamvis Deus potuisset mittere angelum qui redimeret genus humanum eo modo quo pura creatura potest satisfacere pro peccato, tamen ille angelus non poterat fieri verus homo per unionem hypostaticam, sed forte in corpore phantasmatico vel in aliquo vero corpore sibi adjuncto, sicut homo utitur equo ad pugnandum. Tamen poterat exercere aliquas operationes in honorem Dei. Ceterum error esset contra fidem asserere quod Joannes Baptista aut alius propheta fuerit substantialiter angelus. Hoc est enim contra communem modum loquendi sacrae scripturae et communem sententiam theologorum, quia sequeretur quod illi non fuissent vere filii Adae, nec contraxissent peccatum originale. Videte Sixtum Senensem, lib. 5 *Bibliothecae Sanctae,* annotatione 162, et libro 6, annotatione 17. At vero divus Augustinus non intelligit quod ille angelus esset verus homo. Nec constat ubi legerit Petrus Paludanus quod est sententia communis apud sanctos; nam illi dumtaxat asserunt quod Lucifer assistet antechristo tamquam instigator et gubernator illius. Quaedam alia advertit Cajetanus quae partim pertinent ad materiam Trinitatis, partim explicabuntur in sequenti articulo.

17. — Nunc nota quod persona divina, non solum est infinita in perfectione naturae divinae, quia Deus est, et consequenter est infinita in agendo, sed etiam est infinita secundum propriam rationem personae relativam, ita ut filiatio sit infinita perfectio quatenus terminat divinam naturam et subsistit incommunicabiliter in ipsa natura; et inde provenit quod non sit limitata, et quod possit subsistere in pluribus naturis creatis substantialibus. Habemus itaque quod infinitas Dei quatenus est infinitas naturae importat perfectionem in essendo et in causando. Ut autem est infinitas personae, importat perfectionem in terminando, quod quidem non est causare.

Quod *si quis objiciat,* si filiatio ut est talis personalitas est infinita perfectio, sequitur quod aliqua perfectio sit in Filio quae non est in Patre. Consequens est haereticum. Ergo et antecedens.

Aliqui respondent distinguentes de perfectione. Nam si sit sermo de perfectione relativa, concedunt sequelam, quod aliqua perfectio relativa est in Filio quae non est in Patre. At vero de perfectione absoluta, negant sequelam.

Nos autem absolute negamus sequelam. Et ratio est quia perfectio et bonitas sicut perfectum et bonum sunt de genere absolutorum. Quapropter nunquam concedendum est quod aliqua perfectio est in Filio quae non est in Patre. Unde quemadmodum ista consequentia non valet: filiatio intrinsece et essentialiter est ipsa essentia divina; sed filiatio non est in Patre: ergo aliqua essentia divina non est in Patre, quia argumentamur a formali ad identicam negative, ita etiam altera consequentia non valet cum sit similis formae.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum naturae divinae conveniat assumere

1. — Prima conclusio: Esse assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam.

Secunda conclusio: Esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed ratione personae in qua consideratur.

Tertia conclusio: Bene potest dici quod secundaria natura divina assumpsit naturam humanam ad sui personam, et per hunc modum dicitur etiam natura divina incarnata.

2. — De prima conclusione nulla est difficultas, est enim evidens ex suppositione. Supposito enim quod Verbum caro factum est, liquido constat quod principium hujus effectus fuit essentia divina secundum seipsam, quia in Deo sicut non differt quod est a quo est, ita non differt quod et quo agit, ut dicit divus Thomas in solutione ad tertium, ubi explicat primam conclusionem et rationem ejus.

3. — Circa secundam conclusionem est **primum dubium: an Verbum divinum naturam humanam terminet primo et per se per aliquid essentiale et absolutum, an vero per aliquid personale et respectivum.**

Notandum est quod non quaerimus de termino assumptionis qui factus est et resultavit ex illa actione, de quo diximus in quaest. 2 esse aliquid absolutum, scilicet Verbum esse hominem. Sed modo quaerimus de termino humanitatis assumptae, per quem primo completur dependentia humanitatis quam habebat in ordine ad propriam personalitatem; et ita quaerimus an id quod immediate supplet illam subsistentiam terminando ipsam humanitatem sit aliquid absolutum Dei, an vero aliquid respectivum personale.

4. — De qua re **tres sunt opiniones** apud catholicos. **Prima** est Durandi in 3, d. 1, q. 2, ubi dicit duo. Primum est quod Verbum terminat humanitatem primo et per se per aliquid essentiale commune tribus personis. Secundo dicit quod quamvis haec unio immediata naturae humanae cum divina praerequiritur ad unionem personalem, non tamen sufficit, sed ulterius requiritur unio cum his quae sunt propria personae inquantum persona est.

Pro cujus intelligentia supponit hoc fundamentum: quod subsistentia in divinis est aliquid essentiale et non personale. Quod nititur Durandus probare ex differentia quae versatur inter suppositum creatum et increatum suppositum. Etenim in creaturis per idipsum Petrus est subsistens per quod est ista persona singularis et incommunicabilis; sed in divinis idem Deus subsistens et singularis est in tribus suppositis differentibus per proprietates personales. Hinc colligit quod Pater est subsistens per aliquid

essentiale inquantum est hic Deus; sed haec persona est incommunicabilis per rationem personalitatis vel paternitatis.

Confirmat Durandus idem fundamentum, quia subsistentia est perfectissimus modus essendi. Ergo quod subsistit ad se subsistit, et non ad alium. Confirmatur ex divo Augustino, lib. 7 *De Trinitate*, cap. 4, ubi ait: "Omnis res ad se ipsam subsistit; quanto magis Deus?" (1). Ergo subsistere est aliquid absolutum. Tunc arguit Durandus et probat primum dictum isto modo: Personae divinae per illud competit uniri naturae assumptae per quod competit ei dependentiam naturae assumptae terminare. Sed personae divinae competit terminare dependentiam naturae assumptae per illud per quod ipsa persona subsistit. Ergo per essentiam divinam terminat immediate. Probatur consequentia, quia persona divina subsistit per essentiam. Illud autem quod in secundo dicto asseritur a Durando ex necessitate dicitur, quoniam alias haereticum esset primum dictum, nisi ostenderet quare potius Filius est homo quam Pater, scilicet quia humanitas ulterius unitur proprietati personali ipsius Filii.

5. — Haec sententia Durandi quantum ad primum dictum, est plus quam falsa, et ut ait Capreolus in 3, d. 1, q. 1 ad argumentum contra quartam conclusionem, est periculosus Durandus in hac parte. Et ante omnia Durando objicimus novitatem et singularitatem suae sententiae in eo quod ponit duplicem unionem humanitatis: alteram ad subsistentiam essentialem tamquam praerrequisitam, alteram ad personalitatem relativam Filii. Quod *si quis objiciat* quod divus Thomas videtur etiam duplicem unionem asserere, scilicet et ad essentiam divinam et ad personam: *respondetur* quod haec unio eadem est omnino et una. Sed divus Thomas dicit quod per se et immediate terminatur ad personam, secundario vero et mediate ad ipsam divinam naturam. Durandus autem duas uniones ponit, unam praerrequisitam ad alteram naturam. Si tantum assereret unionem humanitatis ad subsistentiam divinam communicabilem, et ex consequenti diceret Filio competere, non posset ostendere differentiam quare Pater et Spiritus Sanctus non essent homo, siquidem illa subsistentia communicabilis aequaliter convenit singulis personis. Ponit ergo aliam unionem distinctam humanitatis ad filiationem.

(1) S. Augustin., *De Trinitate*, lib. 7, cap. 4. ML, 42, 942.

Arguitur *secundo* contra Durandum. Si humana natura uniretur tantum priori illa unione, tunc hic Deus esset homo et ex consequenti quaelibet persona esset homo. Sed per hoc quod ulterius uniatur humana natura Filio Dei non tollitur prior unio. Ergo adhuc Pater est homo et Spiritus Sanctus est homo. Probatur major ex ipso Durando ubi supra, quaest. 4. Et nos art. sequenti respondebimus illi.

6. — Secunda opinio est Marsilii in 3, q. 2, a. 1 ad 8 ubi dicit tria. Primum est quod ista unio immediate facta est personae et secundario essentiae. Secundum est quod ratio formalis per quam persona divina terminat unionem est essentia divina. Tertium est quod ipsa essentia divina, quamvis sit id quo persona terminat unionem, tamen non est consideranda ipsa essentia ut sic absolute, sed prout est in Filio. Quemadmodum concedimus in materia de Trinitate quod solus Pater generat et quod ratio generandi est deitas et essentia, non paternitas, ut docet divus Thomas 1 p., q. 41, a. 5, deitas autem dicitur ratio sive potentia generandi prout est in Patre, sic etiam dicit Marsilius quod solus Filius immediate terminat naturam assumptam per essentiam divinam prout est in Filio.

Haec sententia habet etiam illud fundamentum Durandi, quod subsistentia in divinis est essentiale et absolutum. Et aliqui volunt confirmare hoc fundamentum ex divo Thoma infra q. 17, a. 2 ad 3, ubi ait quod "tres personae non habent nisi unicum esse". Verumtamen falluntur in consequentia inferentes quod si tres personae non habent nisi unum esse, consequenter non habeant nisi unum subsistere. Etenim esse semper accipitur pro esse existentiae, quod est omnino essentiale.

Item etiam divus Thomas q. 9 *De potentia,* a. 5 ad 13 ait quod essentia divina non habet subsistere a proprietatibus personalibus, sed e contra "proprietates personales habent quod subsistant ab essentia divina".

Item arguit Marsilius: si persona in divinis subsisteret per relationem et in humanis per absolutum, sequitur quod persona non univoce sed aequivoce diceretur de persona divina et creata.

7. — Haec sententia Marsilii majorem habet probabilitatem quam sententia Durandi. Nihilominus *non placet,* quia si illa ratio sufficit ut dicamus quod Verbum terminat humanitatem per ali-

quid essentiale absolutum, videlicet quia essentia est quo terminat quatenus essentia est in Filio, sequitur quod pari ratione possemus dicere quod persona divina, v. gr. Filius, constituitur per essentialia, quoniam essentia prout est in Filio cum relatione constituit Filium.

Tertia sententia et verissima est quae dicit tria. Primum est quod nunc de facto *Verbum divinum terminat naturam assumptam per se ut quod.* Secundum est quod *ratio terminandi ut quo est proprietas personalis qua Filius realiter distinguitur a Patre, scilicet filiatio.* Tertium est quod *ipsamet essentia divina secundario terminat ipsam unionem.* Et ratio est quia ipsa essentia divina intrinsece est ipsummet suppositum Filii.

Fundamentum hujus sententiae est quod *subsistentia in divinis non solum est* [*quid*] *essentiale, sed etiam personale;* abstrahit enim ab essentiali atque personali. Quemadmodum hoc nomen *res* in divinis abstrahit ab essentiali et personali, et dicimus quod in divinis tres res sunt una res, ita possumus dicere quod in divinis sunt tres subsistentiae, scilicet personales et incommunicabiles, et est una subsistentia essentialis et communicabilis. Et sicut non ponimus quatuor res etiamsi dicamus quod tres res sunt una res, ita non ponimus quatuor subsistentias, quamvis asseramus quod tres subsistentiae realiter distinctae sunt una subsistentia essentialis.

Haec sententia est communis. Est Scoti in 3 Sent., d. 1, q. 5 et d. 5, q. 1, et Capreoli d. 1, q. 1 in 4.ª concl. ad argumenta. Cajetanus etiam in hoc loco tenet eam, et est communis thomistarum; et proculdubio sententia est divi Thomae ut statim videbimus.

8. — Ut autem non videatur fundamentum esse voluntarium, *notandum est* quod subsistens in natura et habens naturam idem est. Hinc ergo est ut quot modis aliquid habet naturam tot subsistit in natura, tot etiam modis dicetur subsistentia, quia ex differenti modo subsistendi vel subsistentiae dicitur aliquid diversimode subsistere.

Nota *secundo* quod in Deo "subsistens in natura" dupliciter intelligitur. Uno modo hic Deus subsistens sed communicabilis tribus personis secundum talem subsistentiam. Alio modo intelligitur haec persona subsistens in natura divina incommunicabiliter secundum talem modum subsistendi, quia scilicet per relatio-

nem oppositam subsistit in natura divina. Sic igitur isto secundo modo subsistentia est personale, priori vero modo est essentiale.

Secundo etiam probatur fundamentum et explicatur. In divinis sunt tres personae: ergo tres subsistentiae. Probatur consequentia, quia persona diffinitur in communi: est rationalis naturae individua substantia, sive intellectualis naturae. Ubi proculdubio substantia ratione adjuncti sumitur pro prima substantia quae maxime substat, ubi necessario includitur subsistentia secundum quod prima substantia subsistit omnino et ei nihil subsistit.

Tertio item probatur et explicatur quod subsistentia sit magis personale quam essentiale, quia personae maxime competit subsistere omnibus et ipsi personae nihil subsistit: ergo subsistentia magis sapit personale quam substantiale. Probo antecedens, quoniam hic Deus vel haec essentia non dicitur subsistere relationibus personarum, sed potius viceversa: ergo persona maxime subsistit.

Quod autem haec sententia sit divi Thomae patet ex 1 p., q. 40, a. 3 ubi ait sic: "proprietates personales non sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto praeexistenti, sed ferunt secum sua supposita inquantum formali significatione significat distinctum subsistens in natura. Et 1 p., q. 29, a. 4 ait persona divina significat relationem ut subsistentem.

Confirmatur ex concilio Constantinopolitano quinto, actione 4, can. 1 ubi dicitur: "si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus Sancti... unam deitatem in tribus subsistentiis..., anathema sit" (1). Et concilio sexto, act. 11, in confessione Sophronii archiepiscopi Hierosolimitani, quae approbatur a concilio, sic habetur: "In unitate Trinitatem glorificamus. Trinitatem quidem pro tribus subsistentiis... Sabellianorum ista est pravitas, in unam subsistentiam tres confundere subsistentias, et in unam personam eas tres personas" (2).

Sed quia hoc videtur etiam ex parte contrariari nostrae sententiae, quia ponimus unam subsistentiam communicabilem, respondendum est quod illic condemnatur error asserentium unicam tantum subsistentiam in divinis. Nos autem ponimus tres subsistentias realiter distinctas, quarum quaelibet non distinguitur rea-

(1) Mansi, 9, 375.
(2) Mansi, 11, 466-467.

liter a subsistentia communicabili, sicut non distinguitur ab essentia. Quapropter non ponimus neque unicam tantum subsistentiam, neque quatuor subsistentias, sed tres tantum realiter distinctas. Et profecto in praedicto concilio subsistentia mere personaliter accipitur, nam haec erat sabelliana haeresis, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una subsistentia personalis. Ceterum dicere quod sunt una subsistentia essentialis sicut sunt unum Deum subsistens catholicum est.

9. — His suppositis probatur sententia a nobis proposita. Et quidem quod sit divi Thomae patet quia in articulo praecedenti et in isto dicit quod terminare convenit naturae divinae ratione personae: ergo persona importat aliquid incommunicabile per quod terminat naturam; alias non per se primo terminaret.

Secundum dictum probatur ex concilio Toletano sexto in principio confessionis catholicae ubi dicitur: "tota Trinitas operata est formationem suscepti hominis quia opera Trinitatis indivisa sunt; solus tamen Filius suscepit humanitatem in singularitate personae non in unitate divinae naturae, id est, in eo quod proprium est Filii, non in eo quod commune est Trinitati" (1). Hactenus concilium. Idipsum habetur in concilio Toletano undecimo in confessione fidei. Vide Magistrum in 3, dist. 5.

10. — Denique contra Durandum est argumentum: unio quae fit ad personalitatem Verbi est ratio quare ipse Filius sit homo et incommunicabiliter naturam humanam susceperit. Ergo alia prior unio superflua est. Praeterquam quod, illa posita, vix potest intelligi quomodo Pater et Spiritus Sanctus non sint homo, siquidem hic Deus immediate assumpsit naturam humanam ad subsistentiam essentialem.

11. — Praeterea contra Marsilium est argumentum ex eodem exemplo quod ipse adducit [cf. num. 6]. Pater generando Filium deitate et non paternitate, communicat Filio deitatem et non paternitatem. Ergo si Verbum terminat humanitatem essentia divina ut quo, et non terminat filiationem, sequitur quod non communicat Verbum ipsi humanitati suam personalitatem, sed tantum aliquid essentiale. Ergo exemplum illud Marsilii potius est pro nobis, quia sicut in Trinitate sunt tres personae in una essentia, et ipsa essentia est principium quo producuntur Filius quidem a

(1) Mansi, 10, 662.

Patre et Spiritus Sanctus ab utroque, ita in hoc mysterio incarnationis inveniuntur tres substantiae, scilicet caro et anima et divinitas quae conveniunt in una persona, et ipsa personalitas est pricipium seu ratio terminandi divinitatem et animam et carnem simul.

12. — Ad argumentum Durandi quo vult probare suum fundamentum [cf. num. 4], videlicet quia subsistentia est perfectissimus modus essendi, ergo est ad se, distinguo consequens. Ad se, id est non ad aliud essentia, concedo consequentiam; ad se, id est non ad alium in persona, nego consequentiam. Non enim destruit rationem perfectissimam essendi quod relatio subsistens, qualis est divina, sit ad alium tantum in persona.

Aliqui respondent quod proprietas personalis quae est subsistentia considerari potest uno modo ut constituit personam, et sic concedunt quod non est ad aliud hac sola consideratione quatenus constituit; altero modo quatenus distinguit, et sic est ad aliud in persona. Et utrumque includitur in proprietate personali.

Sed tamen iste modus dicendi nobis non placet, quia semper est concedendum absolute loquendo quod proprietas personalis est ad alium in persona, et quod personae constituuntur relationibus. Quod autem nostra consideratio quando intelligimus proprietatem personalem constituentem non se extendat ut intelligat quomodo distinguatur realiter ab alio, non tollit quominus persona constituatur relatione. Et ratio est quia, ut dicit divus Thomas art. sequenti, intellectus noster intelligit Deum in hac vita sicuti est, sed suo modo, scilicet per conceptus imperfectos per quos saepe distinguit quae non distingueret si videret Deum sicuti est.

Ad confirmationem ex divo Augustino eodem modo respondetur.

Ad argumentum Durandi pro principali conclusione [cf. num. 4], respondetur quod per illud terminat Verbum dependentiam humanitatis per quod Verbum subsistit incommunicabiliter in divina natura.

13. — Ad argumenta secundae opinionis respondeo. Et quidem quantum attinet ad fundamentum illius, jam satis diximus.

Ad auctoritatem divi Thomae [cf. num. 6] respondetur esse differentiam inter esse quod est existere, et inter subsistere. Nam illud est proprium naturae divinae, et per illud existunt personae

Trinitatis, et est tantum unum simplex existere; at vero subsistere per se primo convenit personae.

Ad alterum locum *De potentia,* q. 9 dicimus quod relationes divinae seu proprietates personales radicaliter habent subsistere ab essentia divina. Non enim subsistunt quatenus sunt relationes oppositae, sed quatenus sunt relationes divinae. Ceterum formaliter ipsae sunt subsistentes.

Ad tertium argumentum, quod est Marsilii, respondetur ex doctrina divi Thomae in 1 p., q. 29, a. 4 ad 4 quod si aequivoce sumatur pro eo quod est diversis conceptibus, negatur consequentia, quia v. gr. ens unico conceptu significat substantiam et relationem accidentalem, quamvis non importet illa univoce. Si vero aequivoce sumatur pro eo quod est analogice, concedo consequentiam. Nihil enim dicitur de Deo et creaturis pure univoce.

14. — Circa tertiam conclusionem notandum quod Magister in 3, d. 5 affert testimonia quaedam ex conciliis Toletanis, ex Augustino, Hieronymo, Damasceno in utramque partem quaestionis, an natura divina assumpserit humanam, et utrum sit incarnata, et denique respondet affirmative, sicut fecit divus Thomas in hoc articulo. Locus autem Damasceni habetur lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 6; locus vero Augustini [*r.* Fulgentii] habetur lib. *De fide ad Petrum,* cap. 2. Sed divus Damascenus cap. 11 videtur illam conclusionem negare; accipit tamen illam in alio sensu, id est, quod secundum se et immediate non fuit divinitas incarnata.

Dubitatur tamen an istae propositiones sint verae. Prima: natura divina est facta caro; secunda: natura divina est facta homo; tertia: natura divina est homo; quarta: divina natura est ex Virgine; quinta: divina natura est mortua.

15. — Magister Sententiarum in loco citato negat primam propositionem, natura divina est facta caro, quia videtur facere sensum quod conversa est in carnem. Secundam vero et tertiam non negat absolute, quamvis potius videatur in partem negativam declinare. Divus Thomas vero in explicatione litterae Magistri dicit tertiam esse veram in sensu identico, quia licet natura non supponat pro supposito, est tamen suppositum Verbi et verificatur de illo. Neque ipse existimat illam negasse Magistrum. Unde nos colligimus argumentum ad probandum quod secunda sit vera. Nam bene sequitur: natura divina est homo; et non est homo ab aeter-

no: ergo facta est homo in tempore. Neque valet solutio quod *facta* applicatur essentiae secundum se, quia haec etiam esset falsa, Verbum factum est homo, si *factum* applicatur ad significatum substantivi. Ergo sicut haec est vera: Verbum factum est homo, ita haec est vera: divinitas facta est homo, nam utrobique fit appelatio ad humanitatem in supposito et in sustentante.

Propter hoc argumentum dicimus quod secunda propositio potest habere sanum sensum. Nihilominus posset quis negare illam, quia videtur facere sensum quod divinitas immediate assumpsit humanitatem et dependentiam illius.

Quarta vero et quinta falsae sunt, de quibus infra q. 16, a. 5 ad 1 disputat divus Thomas. Ratio autem falsitatis earum est quia illa adjectiva applicantur ad significatum substantivi immediate sive significatum formale, et est sensus quod ipsa natura divina immediate assumpsit originem ex Virgine. Ceterum istae propositiones, Deus est natus ex Virgine, Deus est mortuus, sunt verae, quia nomen Deus propter modum significandi in concreto supponit pro persona Filii. Et quia verum est quod Filius Dei est natus ex Virgine tamquam persona humanitatis ratione cujus nascebatur, ita etiam verificatur quod Deus natus est ex Virgine. Et eadem est ratio quod Deus dicitur vere esse mortuus.

16. — Circa solutionem ad primum nota quod divus Thomas in 3 Sent., d. 5, q. 2, a. 2 dicit quod Verbum assumere potest tripliciter accipi. Uno modo communiter pro eo quod est sumere. Et ita quaelibet persona Trinitatis sumpsit humanitatem, quamvis non ad se. Alio modo dicitur proprie quidem, sed non denotat quod immediate assumatur aliquid et uniatur assumenti. Et isto modo natura divina assumpsit humanam quia assumpsit illam ad suppositum suum reale, et Filius est tale suppositum. Tertio modo accipitur propriissime quando assumptum immediate unitur assumenti. Et ita de solo Filio verificatur quod assumpsit naturam humanam. Sed tamen prior ille modus inusitatus est apud theologos, et ideo loquendum ut divus Thomas loquitur in hoc articulo.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum abstracta personalitatem per intellectum natura possit assumere

Conclusio est: Abstracta personalitate per intellectum possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

1. — De hac difficultate disputant theologi d. 1 et d. 5 tertii Sent. Cajetanus multa dicit in hoc articulo de abstractione intellectus. Nobis tamen satis est *advertere* quod *duplex est abstractio.* Quaedam dicitur simplicis intelligentiae per quam intellectus intelligit unum non intelligendo vel non distinguendo alterum quod conjunctum est illi. V. gr., quando intelligimus Petrum esse dialecticum non considerando esse theologum, et quando intelligimus animal non considerantes quod, vel quando etiam intelligimus albedinem non considerantes quod sit in subjecto. De hujusmodi abstractionibus dixit Aritoteles 2 *Physic.* texto 18 quod abstrahentium non est mendatium. Altera abstractio dicitur praecisiva quando intellectus negat unum de altero quod sibi re vera conjunctum est, ut si intellectus dicat albedo non est in subjecto, animal non est rationale vel irrationale. Et in hujusmodi abstractionibus mendatium est. Dicimus ergo quod divus Thomas hic loquitur de abstractione priori modo.

2. — *Notandum est secundo* quod ad abstractionem priori modo impertinens est quod id quod abstrahitur differat ab alio a quo abstrahitur realiter vel formaliter vel tantum secundum rationem. Abstrahimus enim albedinem a subjecto dum illam intelligimus per hanc vocem, *albedo;* et tamen constat quod albedo realiter distinguitur a subjecto, non quia realiter sit separata ab illo, sed quia albedo non est subjectum. Abstrahimus etiam animal ab speciebus, ab homine scilicet et equo, et tamen animal non differt realiter a suis speciebus, sed tantum ratione. Ita etiam abstrahimus in divinis sapientiam ab aliis attributis a quibus non differt nisi solum ratione. Provenit enim ex magna perfectione deitatis ut non unico conceptu a nobis intelligatur sapientia, misericordia et justitia etc., quae tamen in ipso Deo sunt unica simplicissima perfectio sicut sunt unica essentia. Et idcirco dixit divus Thomas

quod qui cognoscit Deum sicuti est, non potest circumscribere per intellectum aliquid ab ipso Deo et quod aliud remaneat, quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur sublata alia, quia distinguuntur relationibus, quas oportet esse simul. Nihilominus non propterea censenda est fictitia abstractio ex parte nostri intellectus quandiu in hac vita non cognoscimus Deum sicuti est. Et ratio est quia, quamvis nostra abstractio non habeat in ipso Deo distinctionem sibi correspondentem, habet tamen fundamentum eminentius quasi revera esset realis compositio, vel distinctio realis vel formalis. Et haec eminentia consistit in infinita perfectione deitatis eo quod est suum esse, quae eminenter continet distinctionem earum perfectionum quae inveniuntur in creaturis realiter distinctae, v. gr. intellectus, voluntas, sapientia et justitia. In ipsis enim creaturis istae perfectiones realiter distinguuntur, sed in Deo distinguuntur ratione, non solum ratiocinante, sed etiam ut ajunt ratiocinata, quatenus distinctio nostri intellectus habet fundamentum excellentius, quamvis non tam formale sicut in creaturis invenitur.

3. — *Nota denique* circa solutionem ad tertium, quod non est possibile abstrahere per modum resolutionis nisi in re ipsa sit compositio, saltim metaphysica. Et quoniam in Deo nulla est prorsus compositio, non est abstrahere aliquid per modum resolutionis. Verum est tamen quod secundum nostrum modum intelligendi, comparat aliquando divus Thomas abstractionem divinae essentiae a personalitate, abstractioni universalis a particulari. Sed haec comparatio imperfectissima est, quoniam universale venit in compositionem cum aliqua designatione inferioris et particularis; et idcirco est abstractio per modum resolutionis.

4. — Ex dictis sequitur intelligentia conclusionis articuli. Intendit enim divus Thomas docere quod, etiam supposita fide incarnationis, possibile est nobis theologis intelligere quod natura divina terminat naturam humanam per subsistentiam, etiamsi non consideremus quod terminat per proprietatem personalem. Ubi observant aliqui quod modo non loquimur de natura divina ut abstractive concipitur et significatur a nobis ut quo aliquid est, sed prout significatur et concipitur per modum subsistentis tamquam quod est. Si enim priori modo consideremus, non concipitur quo pacto possit terminare humanitatem assumptam. Et ita vi-

detur advertere Cajetanus hic et Durandus d. 14 quarti. Etenim illo primo modo non concipitur natura ut aliquid subsistens: ergo neque ut aliquid quod est ratio subsistendi ipsi humanitati. Ajunt etiam quod prout consideratur ut subsistens non significatur in abstracto, sed significatur hoc nomine, *Deus*, vel *hic Deus* in concreto. Et sic bene potest intelligi ut quod assumit naturam humanam et terminat illam ratione subsistentiae, etiamsi non intelligamus in Deo proprietatem personalem realiter distinguentem inter personas.

5. — Sed profecto divus Thomas non insistit in hoc quod significetur in concreto vel abstracto, immo in solutione ad primum argumentum inquit quod, "quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens". Item in solutione ad tertium inquit, "quidquid consideratur in Deo consideratur ut subsistens". Et ratio est quia quamvis ex modo significandi filiatio vel sapientia non dicat suppositum, tamen in eo quod dicimus et intelligimus sapientiam divinam et filiationem divinam, necesse est ut consideremus ut subsistentem filiationem et sapientiam. Et hoc est quod dicit divus Thomas, "quidquid consideratur in Deo", scilicet prout est in Deo. Hactenus de intelligentia tituli articuli.

Ad vero Cajetanus in hoc articulo invenit alium sensum insinuatum a divo Thoma magis abditum et difficilem, videlicet quod natura divina potest de potentia absoluta terminare immediate naturam humanam, etiamsi non terminaret immediate ratione alicujus proprietatis personalis, sed dumtaxat ratione suae subsistentiae absolutae, quae communis est omnibus divinis attributis et per quam intelligitur Deus, vel hic Deus subsistens, quamvis secundum fidem nostram hic Deus communicabilis sit tribus personis differentibus realiter proprietatibus relativis.

Haec sententia non omnibus placet et propterea a nobis discutienda est.

6. — **Dubitatur** ergo principaliter: **an hic Deus potuit assumere naturam humanam ita ut non immediate terminaretur ad aliquam personam Trinitatis, sed immediate terminaretur ad hunc Deum singularem secundum aliquid commune tribus personis,** v. gr.

secundum existentiam vel subsistentiam divinae naturae. Quae quaestio in utramque partem disputanda est.

Arguitur *primo pro parte negativa.* Non potest intelligi quod natura humana terminetur ad subsistentiam nisi personalem: ergo si nulla persona secundum subsistentiam personalem terminaret humanitatem, non poterat humanitas terminari ad subsistentiam divinam. Antecedens probatur, quia illa subsistentia essentialis divinae naturae quae fingitur a Cajetano non potest esse complementum ut humana natura per se existat in supposito singulari: ergo illa sola non potest terminare naturam humanam.

7. — Arguitur *secundo.* Per talem assumptionem immediate ad hunc Deum non fieret unio neque in natura neque in persona: ergo non fieret unio aliqua. Probatur antecedens. Quia unio in natura non est possibilis, ut probatum est q. 2, a. 1. Unio autem in persona non potest intelligi nisi ipsa personalitas sit ratio terminandi unionem vel assumptionem humanae naturae. Cum igitur natura divina non habeat aliam rationem personalitatis nisi trinam in tribus personis incommunicabiliter subsistentes, non poterit terminare naturam humanam nisi per aliquam personalitatem illarum vel per aliquas.

8. — Arguitur *tertio.* Si aliqua ratione posset sustineri pars affirmativa, maxime propter considerationem Cajetani, qui imaginatur subsistentiam per quam per se primo hic Deus est subsistens et habet rationem hypostasis seu personae, incomplete tamen. Sed haec assertio non videtur satis tuta, quia ponit aliquo modo quaternitatem personalem, scilicet tres personas completas et incommunicabiliter subsistentes, et unam personam incompletam incommunicabiliter subsistentem, scilicet hic Deus.

9. — Arguitur *quarto.* Quia id quod debet terminare humanitatem assumptam, necesse est quod suppleat naturalem dependentiam quam habet humanitas ad propriam personalitatem. Sed propria personalitas habet terminare humanitatem uniuscujusque hominis completissime et incommunicabiliter. Ergo per subsistentiam illam communicabilem non terminabitur et complebitur dependentia humanitatis a proprio supposito.

10. — Arguitur *quinto* et probatur quod neque ratione existentiae, quae communis est tribus personis et essentialis huic Deo, possit compleri et terminari immediate per se primo natura hu-

mana. Est argumentum. Illa existentia non est per se et immediate ratio terminandi naturam divinam: ergo multo minus poterit esse immediata ratio per se primo terminandi humanitatem. Probatur antecedens, quia essentia divina nostro modo intelligendi terminatur per se primo per tres subsistentias relativas; sed existentia ipsa intelligitur advenire essentiae ut jam suppositatae et completae in ratione personae: ergo etc.

Confirmatur. Quia si per impossibile fingamus quod natura divina non haberet nisi unicam personalitatem, non posset ipsa immediate et per se primo neque ratione existentiae terminare naturam humanam, sed necessario deberet terminare per se primo ratione illius personalitatis. Ergo etiam modo, etiamsi habeat tres personalitates, necesse est quod terminet per se primo ratione alicujus personalitatis. Probatur consequentia. Nam per hoc quod sint tres personalitates, natura divina non habet aliquam subsistentiam distinctam per quam possit terminare alienam naturam.

11. — Propter haec argumenta aliqui tenent partem negativam. Alexander Halensis 3 p., q. 2; Capreolus in 3, d. 1, q. 1 ad argumenta contra quartam conclusionem; Marsilius in 3, d. 2, a. 4, dub. 2. Hanc sequuntur aliqui doctissimi nostri temporis. Et putant esse divi Thomae ex eo quod ad primum dicit quod, "seclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens et ut persona". Ergo semper fiet unio secundum divum Thomam in subsistente et persona. Ac proinde intelligit quod non potest fieri in aliquo essentiali et communi realiter tribus personis, qualis est subsistentia quam imaginatur Cajetanus.

12. — *Oppositam sententiam* tenet Durandus in 3, d. 1, q. 2 et 4, et Gabriel q. 1, dubio 4, et Scotus q. 2 et d. 5, q. 1. Cajetanus hic probat ex professo quod natura humana poterat immediate uniri ad hunc Deum, quia hic Deus significat suppositum divinitatis quatenus hic Deus est singularis et subsistens; et consequenter dicit quod tunc secundario terminaretur ad personas singulas Trinitatis humanitas. Et existimat esse sententiam divi Thomae, quia in hoc articulo bis disjunctive dicit subsistentiam vel personalitatem, subsistens vel persona reliqui in ipsa natura divina, seclusis per intellectum proprietatibus. Ergo intellexit quod

ipsa natura divina secundum se et essentialiter habet sufficientem rationem subsistentiae vel personalitatis ut possit terminare naturam humanam, quamvis revera incomplete sit suppositum et persona, quia adhuc est communicabilis ad intra.

Item divus Thomas supra q. 2 utitur nominibus hypostasis et suppositi et personae communiter ad [significandam] personam completam vel incompletam. Totum fundamentum Cajetani est quod tres personae sunt unus Deus et sunt hic Deus subsistens communicabiliter tribus personis; id quod q. 3, a. 3 latius explicat Cajetanus. Itaque invenitur haec differentia inter Deum et creaturas, quod in creaturis non inveniemus unum hominem singularem communem Petro et Paulo; sed in divinis confitemur secundum fidem catholicam quod hic Deus singularissimus est communicabilis et praedicabilis communiter de tribus personis realiter distinctis suis proprietatibus.

13. — Arguitur ergo *primo pro sententia Cajetani.* Hic Deus est immediatum principium quod agit ad extra, non inquantum Pater neque inquantum Filius neque inquantum Spiritus Sanctus, sed inquantum hic Deus subsistens. Ergo inquantum hic Deus subsistens poterit terminare immediate naturam humanam. Antecedens ab omnibus conceditur, non enim proprietates personales sunt ratio agendi ad extra. Sed consequentia probatur. Quoniam ad terminandam naturam humanam sufficiet communicare illi subsistentiam per quam ipsum agens ut principium *quod* est subsistens.

Et haec est vis hujus argumenti, quam non intelligentes aliqui, parvipendunt illud. Existimant enim argumentum procedere tantum a simili, videlicet quod sicut hic Deus immediate agit ad extra, ita possit immediate terminare naturam alienam. Haec enim consequentia nulla est, quoniam non est necessaria connexio inter immediate agere et immediate terminare, sive inter rationem immediatam agendi et rationem immediatam terminandi naturam, modo de facto Filius immediate terminet proprietate personali naturam humanam. Et tamen non immediate agit proprietate personali.

Ceterum tota vis argumenti sita est in hoc quod, sicut sufficit, ad hoc quod hic Deus sit causa et principium agendi ut quod agit, illa subsistentia quae intelligitur in hoc Deo singulariter subsistenti, et est necessaria ad hoc quod agens intelligatur ut princi-

pium quod agit, ita eadem subsistentia sufficiet ut hic Deus agens assumat et terminet naturam humanam, uniendo illa immediate illi subsistentiae quae requiritur et intelligitur in ipso agente.

14. — Arguitur *secundo* ratione divi Thomae in argumento *Sed contra*, quae ratio desumitur ex omnipotentia Dei secundum doctrinam Augustini in epistola ad Volusianum [cap. 2], ubi ait quod "tota ratio hujus facti est potentia facientis" (1). Sed hic Deus ut est communis tribus personis est omnipotens. Ergo ut sic poterit terminare sicut et agere unionem humanae naturae.

Haec tamen ratio non est multum valida, quia terminare assumptionem humanae naturae non importat actionem omnipotentiae Dei, quamvis arguat infinitatem subsistentis et potentis terminare alienam naturam. Nihilominus cum etiam hic Deus intelligatur ut subsistens infinite possibile, videtur quod ad hunc Deum terminari possit humana natura immediate. Unde *confirmatur*. Quia quod non implicat contradictionem non est denegandum divinae potentiae; sed quod hic Deus singularissimus immediate assumat naturam humanam non implicat contradictionem: ergo.

15. — Arguitur *tertio*. Secundum communem opinionem thomistarum, humanitas nunc de facto in Christo non habet propriam et naturalem existentiam, sed existit extra nihil per existentiam divinam. Ergo etiamsi non uniretur proprietati personali, sustentaretur ab hoc Deo ac proinde esset assumpta ad existendum per se in existentia Dei, quae quidem communis est tribus personis.

16. — *Denique* arguitur et probatur quod haec sententia *videatur* esse divi Thomae. *Primo* quidem quia in ipsa conclusione ait quod "abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem". Certum est autem quod loquitur de proprietate personali. Nam si loqueretur de omni ratione personalitatis etiam quantum ad subsistentiam, non verificaretur quod dicit in solutione ad primum: "quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto, si consideretur secundum se, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali". Ergo secundum divum Thomam, ipsamet natura divina, seclusis proprietatibus, remanet in consideratione ut subsistens et ut persona, sicut remanet ut sapiens

(1) S. Augustin., *Epist. 137*, cap. 2. ML, 33, 519.

et omnipotens. Et per hunc modum possumus intelligere quod natura divina assumat humanam uniendo illam immediate suae subsistentiae vel personalitati, quae consideratur in Deo singulari quantum ad rationem subsistendi incommunicabiliter ad extra. Et hanc vocat Cajetanus personalitatem incompletam, quia est communicabilis ad intra.

Praeterea divus Thomas ad tertium dicit, "quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens". Ergo necessarium est quod subsistere sit essentiale in Deo. Siquidem ratione naturali potest demonstrari quod Deus subsistit; proprietates autem personales non demonstrantur competere Deo: ergo ad illam subsistentiam essentialem poterit assumi humana natura, quae, quamvis sit incompleta et communicabilis ad intra, tamen multo melius poterit supplere dependentiam humanitatis in subsistendo quam propria ejus personalitas completa.

17. — Notandum est tamen quod, supposita hac sententia Cajetani, tunc homo verificaretur de singulis personis divinis, sicut verificatur hic Deus cui immediate uniretur humanitas. Ita affirmant doctores qui sequuntur hanc sententiam, excepto Durando, qui negat quod in illo casu absolute loquendo istae propositiones essent vere: Pater est homo, Filius est homo; sed cum isto addito, inquantum hic Deus Pater est homo.

Sed fallitur Durandus. Primo quidem quia modo de facto verum est, hic Deus est homo, immo et quod haec essentia divina est homo, quamvis unio non sit facta immediate ad hunc Deum, sed ad Verbum. Ergo etiam viceversa in illo casu haec esset vera sine addito, Filius est homo, quamvis unio immediate fieret ad hunc Deum.

Deinde haec absolute est vera, Pater creat, Filius creat, quamvis Pater non creat inquantum Pater, neque Filius inquantum Filius, sed inquantum hic Deus. Ergo etiam absolute in illo casu esset vera, Pater est homo, quamvis ratio quare esset homo erat quia hic Deus est homo immediate. Verumtamen Durandus consequenter loquitur, quia cum non dixerat quod de facto modo unio facta est ad hunc Deum subsistentem, unde videbatur sequi quod Pater esset homo, idcirco negat quod illa unio sufficiat ut quaelibet persona absolute loquendo sit homo. Nihilominus non evadit vim argumenti, quoniam saltim sequitur quod modo de

facto Pater est homo inquantum hic Deus, quia ipse affirmat quod unio modo facta est immediate ad hunc Deum, quamvis etiam fateatur alteram unionem ad proprietatem Filii. Ergo ratione prioris unionis verificabitur quod Pater inquantum hic Deus est homo.

18. — In *decisione* hujus difficultatis **ego anceps sum,** quia utraque pars mihi valde probabilis videtur, et insuper argumenta utriusque partis possunt dissolvi absque periculo fidei vel sanae doctrinae. Verumtamen ut quisquam possit quamlibet opinionem sustentare, aperiam fundamenta utriusque.

Opinio negativa fundatur primo, in eo quod subsistentia in divinis nulla ratione est nomen essentiale magis quam hoc nomen, *persona* vel *personalitas*. Significat enim persona vel personalitas in divinis proprietatem personalem in communi, et ita est nomen quod verificatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto. Nunquam tamen concedimus quod tres personae sint una persona communis tribus. Ita etiam non videtur concedendum quod tres subsistentes sint unus subsistens, vel una subsistentia sit tres subsistentiae.

Secundo fundatur in eo quod, quamvis admitteretur una subsistentia essentialis et communis tribus personis, non arbitrantur esse possibile quod dependentia quam habet humanitas a propria personalitate, quae est omnino incommunicabilis, suppleatur sufficienter per illam subsistentiam communicabilem; et ita consequenter quod hic Deus subsistens non subsistat unica subsistentia sicut est Deus una deitate, sed subsistit tribus subsistentiis et proprietatibus incommunicabilibus. Unde inferunt quod hic Deus non potest communicari humanitati terminando ejus dependentiam a proprio supposito nisi per unionem hypostaticam alicujus personae vel aliquarum personarum Trinitatis, quoniam alias esset unio in natura divina immediate.

19. — *Fundamentum sententiae affirmativae* est quod ratio subsistendi huic Deo vel deitati huic non intelligitur esse per se primo proprietas personalis unius vel trium personarum, sed potius viceversa, ipsae proprietates personales quae sunt relationes ad alterum subsistunt quia sunt ipse Deus vel deitas, de qua per se primo demonstratur quod est subsistens et quod Deus est unus et singularis et subsistens. Non autem demonstratur ratione naturali quod Deus sit unica persona, quamvis demonstretur quod sit persona, abstrahendo ab omni relativo, scilicet quatenus de-

monstratur quod est subsistens et incommunicabilis ad extra, id est, quod non potest esse nisi unicus Deus singularis. Nam si demonstraretur ratione naturali quod Deus est unica persona incommunicabilis ad intra, jam lumine naturali demonstraretur contrarium fidei, quod est erroneum.

Differentia igitur est inter significationem personae et subsistentis. Audemus enim dicere quod Deus est unus subsistens, et non audemus dicere quod Deus est una persona. Ergo nomen personae in divinis supponit pro incommunicabili; nomen autem subsistens vel subsistentia supponit etiam pro deitate communicabili ad intra, licet sit incommunicabilis ad extra. Et taliter subsistens appellat Cajetanus personam incompletam vel suppositum incompletum. Qui quidem modus loquendi nobis non placet, quamvis in aliis sententia Cajetani non displiceat. Verum est tamen quod Cajetanus, per hoc quod dicit personam incompletam, non intelligit aliquam imperfectionem in divina subsistentia, sed ita loquitur quia nos non intelligimus completam rationem personae et supposití in divinis nisi intelligamus incommunicabilitatem ad intra; nos inquam qui sumus theologi, et credimus quod Deus, qui alias demonstratur unus subsistens, est trinus in personis. Sed existimat Cajetanus subsistentiam essentialem unius Dei sufficienter posse terminare alienam naturam, eo vel maxime quod in illo casu tres personae Trinitatis et singulae earum secundario etiam terminarent naturam humanam, et ita suppleretur perfecte humanae naturae assumptae propria personalitas qua careret. Cum hac igitur moderatione et intelligentia **valde probabilis est sententia Cajetani, sicut et altera sententia.** Quapropter ad argumenta utriusque partis in favorem alterius respondendum erit *post Pascha.*

20. — Ad argumenta *partis negativae* [cf. num. 6] respondetur. Ad *primum* nego antecedens, si intelligatur de subsistentia personali cum proprietate relativa constituente personam omnino incommunicabilem etiam ad intra. Si autem intelligatur de subsistentia per modum personalitatis incommunicabilis ad extra, sicut intelligitur hic Deus singularis, nego antecedens. Immo potest intelligi a theologis quod hic Deus ratione subsistentiae quam habet inquantum hic Deus, et quam vere demonstrant naturales philosophi, potest assumere et terminare humanitatem. sicut modo

de facto assumitur ad proprietatem Filii. Ad probationem autem nego iterum antecedens, immo vero tunc humana natura per se existeret in supposito singulari pro quo immediate supponit hic Deus. Et tunc esset unus homo singularis incommunicabilis ad extra, quamvis singulae personae essent unus homo, sicut modo sunt unus Deus.

21. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod tunc illa unio esset in subsistente per modum personae, et secundario fieret in tribus personis, a quibus hic Deus subsistens non distinguitur nisi ratione, sicut modo viceversa, humana natura dicitur uniri divinae quatenus immediate unitur filiationi quae non distinguitur a divina natura nisi tantum ratione.

22. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod cum Cajetanus dicit quod illa subsistentia essentialis constituit personam incompletam, nullo modo intendit ponere quaternitatem personarum vel suppositorum, sed vocat personam incompletam per ordinem ad nostrum intellectum informatum fide catholica, quae docet nos trinitatem personarum realiter distinctarum. Unde quando consideramus Deum subsistentem incomplete, nondum intelligimus incommunicabilem ad intra, quod requiritur ad rationem perfectae personae; sed nihilominus intelligitur sufficienter ratio personae quantum ad hoc quod est perfecte subsistere incommunicabiliter ad extra, id est quod non possit communicari aliis a se. Etenim quando hic Deus communicatur ad intra, non communicatur aliis a se, quamvis communicetur personis inter se distinctis. Et hoc sufficit ut hic Deus intelligatur quasi persona ad assumendum et terminandum humanam naturam. Et profecto docti philosophi vere existimabant se cognoscere Deum subsistentem incommunicabiliter ad extra secundum duplicem naturam. Ceterum quod ad intra eadem deitas singularis communis esset tribus personis realiter distinctis, sola fides nos docuit. Nihil ergo periculi est in sententia Cajetani si recte intelligatur.

23. — Ad *quartum* argumentum jam dictum est quod perfectissime compleretur dependentia humanitatis a proprio supposito per subsistentiam hujus Dei quae non distinguitur realiter a proprietatibus personalibus, immo etiam ipsae proprietates personales terminarent secundario illam humanitatem, ut acute adnotat hic Cajetanus.

24. — Ad *quintum* respondetur quod fortasis potest sustineri quod existentia per se, vel existere per se, respectu divinae essentiae, nihil aliud est quam illa subsistentia et illud subsistere quod Cajetanus dicit essentialiter convenire huic Deo. Etenim existentia in creaturis est aliquid receptum in essentia et personalitate, et inde consurgit hypostasis existens; at vero existentia in Deo et ipsum esse non est aliquid receptum, sed per se existit. Et hoc est idem quod per se subsistens. Et idcirco negari potest quod Deus ratione existentiae quam habet et ut est per se existens non possit terminare naturam humanam. Neque enim tunc unio fieret in natura ex eo quod existentia communicaretur humanitati. Sicut nec modo de facto, secundum opinionem communem, maxime thomistarum, etiamsi communicetur humanitati Christi existentia divina, ita ut non habeat propriam existentiam, nihilominus non fit unio in natura; ita etiam tunc, si communicaretur esse Dei animae Christi et ejus humanitati quantum ad hoc quod humanitas existeret, non sequeretur quod unio fieret in natura, quamvis non fieret in persona secundum proprietatem personalem. Ratio est quia fieri unionem in natura significat quod ex illa unione resultet una natura. Tunc autem in illo casu talis unio diceretur fieri in persona quantum ad hoc quod fiebat in per se existenti, non tamen quantum ad rationem subsistentiae incommunicabilis ad intra.

Ceterum ad argumentum in forma respondetur quod consequentia nulla est, quoniam existentia divina intrinsece est ipsamet essentia, neque realiter terminat essentiam, quamvis secundum quod nos concipimus rationem essentiae in communi, videatur quod ipsum esse actuet essentiam constituatque illam extra nihil. Tamen descendentes in particulari ad considerationem divinorum, negamus essentiam divinam actuari per ipsum esse, sed est ipsum esse continens infinitam perfectionem essendi. At vero respectu humanitatis, bene potest se habere divina essentia prout est existens tamquam terminans dependentiam humanitatis a propria existentia, quae distinguitur realiter ab ipsa humanitate. Quod autem assumitur in argumento ad probationem antecedentis, quod existentia intelligitur advenire essentiae ut jam suppositatae et completae in ratione personae, falsissimum est. Immo vero ipsamet divina essentia prius intelligitur secundum se absolute exi-

stere; immo primum quod de illa concipitur est quod sit ipsum esse, deinde vero theologus intelligit quod illud esse communicatur tribus personis relative differentibus.

Ad *confirmationem* respondetur nego consequentiam, quia in illo impossibili quod fingitur non invenitur personalitas relative constituta, sed solummodo ipsum existere per se divinae naturae esset illa personalitas. Neque philosophi aliam personalitatem intellexerunt in Deo. Sed quia fides nos docet quod illud divinum esse quod est unum communicatur tribus personis realiter distinctis, idcirco sancti patres et concilia et universi theologi ex relationibus oppositis, licet subsistentibus, necessario collegerunt trinitatem personarum esse distinguendam. Et quia fides rursus nos docet quod solus Filius est homo, necessario colligitur a theologis quod unio humanitatis facta est per se primo in proprietate Filii, et non in aliquo communi immediate. Ceterum quod Deus aliter potuerit terminare dependentiam humanitatis a propria personalitate per aliquid commune tribus personis quantum ad hunc effectum quod humanitas subsisteret, positum est in disputatione theologorum. Unde salva fide unusquisque in suo sensu abundare poterit.

25. — Ad argumenta vero *in favorem partis affirmativae* [cf. num. 13] etiam respondendum est, siquidem probabilis nobis videtur. Ad *primum* negatur consequentia. Ad probationem respondetur quod principium *quo* est deitas communis tribus personis; at vero principium *quod,* quamvis oporteat quod sit subsistens et hypostasis, tamen non requiritur quod sit una hypostasis, neque in Deo invenitur unica hypostasis communis, sed invenitur trina. Et idcirco Deus agens non solum est hypostasis, sed est tres. Itaque tenentes partem negativam, semper debent negare unam subsistentiam communem tribus personis, nisi forte eo modo quo dicimus hoc nomen persona esse commune tribus personis; quae quidem communitas est conceptus ipsius, non autem unius rei singularis qualis est communitas hujus deitatis, quae cum sit una res singularis, est etiam tres res realiter distinctae suis proprietatibus relativis.

26. — Ad *secundum* jam diximus quod non est multum validum. Ad *confirmationem* negatur major, immo implicat contradictionem quod in Deo sit unica subsistentia singularis communis

tribus personis, eo quod subsistentia dicit ultimum complementum existentis incommunicabiliter omnino etiam ad intra. Et quia hic Deus singularis non potest assumere naturam humanam nisi ad subsistentiam, ideo necesse est quod assumat ad subsistentiam incommunicabilem Patris vel Filii vel Spiritus Sancti, vel ad aliquas illarum.

27. — Ad *tertium* respondetur quod, quia existentia divina est absolutum aliquid et essentiale, non potest magis fieri unio in existentia quam in essentia, sicut neque in sapientia neque in justitia. Ceterum quod modo de facto humanitas Christi existat non per propriam existentiam sed per existentiam divinam, positum est in opinione. Unde qui senserit cum Scoto quod humanitas Christi habet propriam existentiam per quam existit extra nihil, sed habet etiam personalitatem Verbi divini, consequenter poterit negare quod unio humanitatis ad existentiam divinam sit possibilis. Qui vero tenuerit cum divo Thoma quod humanitas in Christo non existit per propriam existentiam, et voluerit sequi partem negativam hujus quaestionis, tenetur consequenter dicere quod humanitas in Christo per se primo terminatur ad proprietatem personalem Filii, et quod idcirco non indiget existentia propria et creata, sed existit per illam proprietatem quae secundum se non solum est subsistens sed etiam existens.

Quod *si aliquis metaphysicus* replicet quod primum quod intelligitur convenire alicui rei est ipsum esse, quoniam ens est objectum intellectus: ergo humanitas Christi prius intelligitur unita existentiae Dei quam proprietati personali, vel certe existit per propriam existentiam per quam fit extra nihil et postea intelligitur unita proprietati Filii. Et *confirmatur* quia prius intelligitur humanitas esse extra nihil quam suppositari: ergo prius intelligitur habere existentiam quam non suppositari. *Respondetur* quod primum quod intelligitur de unaquaque re non est ipsum existere actualiter, sed omnis res intelligitur per ordinem ad ipsum esse existentiae. Et ita intelliguntur omnes creaturae existentes vel possibiles. Etenim quamvis ipsum esse non sit de essentia creaturae, neque propria passio neque accidens proprium, nihilominus est actualitas prima respectu omnium essentiarum creatarum vel possibilium, per ordinem ad quam dicuntur ens et sunt objectum intellectus nostri. Quae quidem actualitas dimanat a

solo primo ente, quod est per essentiam ipsummet esse. Quemadmodum lux dimanans a sole, qui est per se lucidus, recipitur in diaphano, quod quidem est capax lucis, ita essentia humanitatis intelligitur antequam actualiter existat, licet intelligatur per ordinem ad esse. Ceterum quotiescumque incipit esse, necesse est quod incipiat esse in supposito. Et tunc si incipit esse in proprio supposito, ipsa existentia immediate recipitur in supposito. Est enim ipsa suppositalitas terminus naturae quo immediate recipit esse, sicut quantitas est terminus substantiae ad recipiendum colorem. Ceterum quando incipit esse in alieno supposito, scilicet divino, sicut incoepit esse in Verbo Dei, prius intelligitur quod personalitas Verbi existat per se quam quod humanitas existat. Et idcirco quando communicatur illi personalitas Verbi, communicatur etiam existentia Verbi. Neque aliter concedit ista opinio quod possit communicari divina existentia humanitati quam per hoc quod communicatur personalitas existens. Itaque prius intelligitur humanitas ut personata, quam sit capax illius existentiae in actu. Et hoc suo modo universale est etiam in creaturis, quod prius natura intelligitur ut personata, quam ut intelligatur capax existentiae, prius inquam in genere causae materialis. Etenim existentia in quocumque alio genere causae est prior quam sit essentia rerum.

28. — Ad *ultimum* argumentum respondetur quod divus Thomas indifferens est ad utramque opinionem. Ipse enim solum diffinit quod abstracta personalitate per intellectum adhuc possumus intelligere naturam assumentem, quoniam ipsa natura divina intelligitur ut subsistens. Utrum autem subsistentia naturae divinae sit una substantialis et tres personales, sicut ipsa essentia est una res et tres res, non diffinit neque distinguit divus Thomas; sed solum ostendit quod non repugnat nobis intelligere, supposito quod credimus Filium Dei incarnatum, quod etiam intelligamus naturam divinam assumentem inquantum intelligimus illam subsistentem, abstrahendo per intellectum a proprietatibus personalibus. Aliqui tamen dicunt quod divus Thomas loquitur per impossibile, videlicet quod si per impossibile non esset nisi una personalitas in Deo, ut judaei intelligunt, nihilominus ad illam poterat terminari assumptio, sicut nunc dicimus terminari ad personam Verbi ut subsistentem. Et profecto in solutione ad secun-

dum ita videtur divus Thomas sentire. At vero conclusio principalis articuli loquitur de facto, vel de eo quod possibile est secundum divinam omnipotentiam, non obstante quod in solutione ad secundum apponat exemplum impossibile, ut magis explicet id quod possibile est.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum una persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente

Prima conclusio: Id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis.

Secunda conclusio: Id quod est ex parte termini, convenit uni personae sine alia.

Ex his colligitur **tertia conclusio** respondens titulo articuli **affirmative.**

Istae conclusiones sunt certae secundum fidem. Prima patet ex concilio Toletano sexto et undecimo, ubi opera Trinitatis indivisa esse diffinitur, ut articulo secundo dictum est. Item Joannis cap. 5 (v. 19): *Quaecumque Pater facit, et Filius similiter facit.* Et ratione similiter patet. Sunt enim tres personae aequalis potestatis. Cum igitur operari ad extra pertineat ad potestatem, sequitur quod una persona sine alia non possit operari.

Secunda vero conclusio patet ex eisdem conciliis et Joannis primo (v. 14): *Verbum caro factum est.* Et in sacris litteris solus Filius asseritur homo, nunquam Pater vel Spiritus Sanctus.

Sed est quoddam argumentum contra hanc conclusionem cujusdam haeretici, contra quem congregatum est concilium Rhemense, qui sic argumentabatur: Si solus Filius est homo, sequitur quod tres personae sunt ita distinctae omnino sicut tres angeli qui non sunt una essentia. Probatur sequela. Nam si ponantur tres personae quae sunt hic Deus singularis: ergo si persona Verbi est homo, sequitur quod hic Deus est homo. Sed Pater est hic Deus ipse. Ergo etiam est homo. Sed respondetur quod in hac consequentia medium non singularizatur perfecte pro forma syllogistica; quemadmodum non valet: Pater est hic Deus; Filius est hic Deus: ergo Filius est Pater. Aliqui solent assignare defectum

huic consequentiae quod fiat argumentatio quasi ab identica ad formalem.

Tertia conclusio manifeste sequitur ex secunda, nam si una persona assumpsit naturam humanam sine alia, ergo alia potest assumere.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, praeter personam Filii

Conclusio est affirmativa, et oppositum est error in fide. Probatur quia Filius potest assumere naturam humanam terminando immediate unionem ad propriam personalitatem: ergo quaelibet persona idipsum potuit. Probatur consequentia quia ratio personae in qualibet persona est perfectissima. Consequens est de fide et consequentia evidens.

Adverte in solutione ad tertium quod si Pater fieret homo non diceretur mitti in mundum. Ratio est quia mitti in mundum significat non solum apparere in mundo in carne humana, sed importat etiam processionem ab alio a quo mittitur. Et quia Pater non procedit ab aliquo, non potest aliqua ratione mitti, quamvis dicatur venire, juxta illud (Joan. 14, 23), *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.*

ARTICULUS SEXTUS

Utrum duae personae divinae possint assumere unam et eamdem numero naturam

1. — Conclusio prima est affirmativa.

Secunda conclusio: Eamdem personam humanam non possunt assumere.

Tertia conclusio, ad primum argumentum: **In illo casu primae conclusionis tres personae essent unus homo propter unam naturam humanam.**

2. — De materia hujus articuli disputant doctores in 3, d. 1 et fere omnes conveniunt cum divo Thoma in prima conclusione, Durandus q. 3, Capreolus q. 1. At **Scotus** q. 2 **opinatur illam conclusionem esse impossibilem** in eo sensu ut immediate ad plures personas terminetur humanitas, sicut modo terminatur ad ipsum Verbum.

Et arguit *primo* Scotus. Natura divina potest quidem esse in tribus suppositis quia est infinitae perfectionis; sed natura humana est finitae perfectionis: ergo non est eadem ratio ut plures personae subsistant in una natura humana.

Ad hoc argumentum respondetur quod major illa vera est in hoc sensu: quia natura divina est infinita, potest, immo vero est naturaliter in tribus personis. At vero natura humana non ex se, sed ex potentia Dei potest terminari ad tres personas, sicut modo terminatur ad unam. Unde ratio divi Thomae non infirmatur propter hoc argumentum Scoti, nam judicium hujus possibilis non desumitur ex parte naturae humanae, sed ex potentia Dei. Constat autem secundum fidem quod jam una persona assumpsit humanam naturam ad proprietatem personalem. Constat etiam secundum fidem quod tres personae non se excludunt in subsistentia unius naturae divinae. Ergo possibile est quod subsistant in una humana natura in qua subsistit Filius.

3. — Arguit *secundo* Scotus. Unum accidens non potest esse in duobus subjectis: ergo neque una humanitas in duobus personis.

Respondetur *primo* nego antecedens. Non enim implicat contradictionem quod per divinam potentiam hoc accidens, quod habet esse hoc per ordinem ad hoc subjectum, sit etiam in alio subjecto, quemadmodum conservat Deus hoc accidens extra omne subjectum in eucharistia, et posset postea idem accidens numero collocare in alio subjecto. Respondetur *secundo* nego consequens, quoniam accidens individuatur a suo subjecto; at vero natura humana non individuatur a propria personalitate. Patet in Christo Domino, cujus humanitas sine propria personalitate et eadem numero existeret si relinqueretur a Verbo.

4. — Arguit *tertio* Scotus. Impossibile est quod unus effectus pendeat a pluribus causis totalibus secundum eamdem speciem dependentiae, ut v. gr. quod iste calor producatur totaliter ab

isto igne et totaliter ab alio in genere causae efficientis. Sed postquam una persona divina terminat dependentiam humanitatis a propria personalitate, totaliter eam terminat. Ergo humanitas tunc non potest terminari ad aliam personam.

Ad majorem hujus argumenti respondetur quod, si *totaliter* accipiatur exclusive, in hoc sensu quod effectus ita dependeat ab una causa ut alia non concurrat, illa major est necessaria, quoniam alias esset contradictio. Si autem totaliter accipiatur ex parte effectus, et sit sensus quod totus effectus oritur totus a singulis causis, nego majorem, immo totus effectus aliquis, v. gr. iste ignis qui generatur pendet ab igne generante et totus a sole. Quod *si dicas* non esse hanc convenientem instantiam, quoniam istae causae sunt subordinatae: *respondeo* quod multo melius quam causae subordinatae poterunt duae personae divinae concurrere totaliter ad terminandam unam naturam humanam.

Deinde instatur illa major Scoti; possunt enim duo homines simul concurrere ad trahendam navim, quilibet eorum tanta virtute quod solus possit trahere. Sed si dicas quod non trahit quilibet eorum tanta velocitate navim quanta ambo trahunt; respondeo quod jam saltem quantum ad substantiam effectus locum habet instantia. Sed insuper urgemus. Si uterque eorum haberet infinitam virtutem, etiam effectus ipse quantum ad velocitatem totus proficisceretur ab utroque. Et quia quaelibet divina persona est infinitae perfectionis in terminando, a qualibet suppleretur totaliter dependentia humanitatis a proprio supposito.

Respondetur secundo et notandum quod terminare in proposito non est proprie efficere vel creare. Quapropter propria locutio est quod divina persona efficit illam terminationem et supplet dependentiam, quoniam proprie loquendo dependentia [est] inter effectum et causam. Et quia personalitas divina in terminando naturam humanam non exercet officium causae, non dicitur proprie. Idcirco proprie loquendo non invenitur illic proprie et in rigore dependentia. Nihilominus aliquando dependentia sumitur magis communiter a metaphysicis, et ajunt quod relatio pendet a suo termino, quamvis constat quod pendet ab illo tamquam anima, eo quod correlativa sunt simul natura. Et isto modo non est inconveniens dicere quod humanitatis dependentia terminatur quantum ad suam unionem ad Verbum solum divinum, a quo

de facto solummodo pendet. Et ita loquuntur Scotus et Durandus cum dicunt quod Verbum terminat dependentiam humanitatis.

Respondeo ergo ad argumentum quod isto modo loquendo humanitas totaliter dependeret a singulis personis, quemadmodum in humanis unica relatio paternitatis pendet ex multis filiationibus ita ut tota terminetur ad singulos.

5. — Arguit *quarto* Scotus. Verbum non potest assumere naturam quae terminaretur simul ad personam Petri. Sed Pater non minus complete terminat humanitatem quam Petrus. Ergo Verbum non potuit assumere naturam quam Pater terminat. Major est secunda conclusio divi Thomae. Minor et consequentia videntur nota.

Respondetur nihilominus negando consequentiam. Et ratio differentiae est quia persona creata terminans naturam constituitur per eamdem naturam in esse personae. Unde non posset assumi talis natura terminata a Petro quin etiam assumeretur Petrus, quod est impossibile. Sed persona divina terminans naturam creatam non constituitur in esse personae per illam naturam. Unde natura manet adhuc assumptibilis ab alia persona divina.

Ceterum de illa secunda conclusione dicemus expresse in q. 4, a. 2.

6. — Circa tertiam conclusionem dubitatur an sit vera. Arguitur *primo pro parte negativa.* Tunc essent in illo casu tria supposita humana: ergo essent tres homines, sicut etiam essent tres habentes humanitatem.

7. — Arguitur *secundo.* Sequitur quod si in illo casu tres personae essent unus homo, quod essent iste homo vel iste homo, demonstrato Patre vel Filio vel Spiritu Sancto. Consequens est falsum, quia sequeretur quod tunc tres personae essent Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus. *Confirmatur.* Sequitur quod haec est vera: modo de facto iste homo, demonstrato Christo, possibiliter est Pater. Probatur sequela. Pater possibiliter assumit hanc humanitatem quam habet Filius. Tunc rogo, an Pater esset iste homo. Si esset, habeo intentum, quod ista est possibilis, iste homo est Pater. Si autem Pater non esset iste homo, ergo [esset] alius homo ab isto homine, ac proinde [sunt] duo homines.

8. — Arguitur *tertio.* Si eadem albedo esset in tribus subjectis, illa tria subjecta non essent unum album substantive: ergo neque

in nostro casu tres personae essent unus homo. Probatur consequentia, quia ratio et fundamentum divi Thomae est, ut habetur in 1 p., q. 39, a. 3, quod quando terminus numeralis additur termino substantivo, numerat naturas seu formas et etiam supposita, ut cum dicimus tres homines, dicimus tria supposita cum tribus humanitatibus. Et propterea etiam haec est falsa: tres personae sunt tres dii, quia quamvis sint tria supposita, non sunt tres deitates. At vero hoc fundamentum non est firmum, ut patet in exemplo posito de tribus subjectis habentibus eamdem albedinem. Et *confirmatur* ex art. 7 [hujus q.] ad 2 argumentum, ubi dicit divus Thomas, "si persona divina assumeret duas naturas humanas, diceretur unus homo propter unitatem suppositi". Ergo unus non dicit unitatem naturae cum additur substantivo.

9. — Ad hanc difficultatem aliqui respondent quod in illo casu essent tres homines simpliciter loquendo, quia essent tria supposita humana. Alii vero ajunt quod essent unus homo simpliciter loquendo, sicut simpliciter haberent unam humanitatem, et quemadmodum sunt unus Deus simpliciter loquendo propter unam deitatem. Alii denique, de quorum numero videtur esse Cajetanus, ajunt quod essent unus homo, non simpliciter loquendo, sed cum addito, scilicet propter unam humanitatem. Dicunt etiam quod non essent unus homo numero, scilicet iste homo vel iste homo. Et quidem divus Thomas in hoc articulo nunquam dicit quod essent hic homo, cum tamen argumentum primum et tertium peterent an essent hic homo vel hic homo. Et divus Thomas respondet ad primum quod essent unus homo propter unam humanitatem, et ad tertium dicit quod homo in illo casu supponeret pro Patre.

Ego certe non credo quod in illo casu essent plures homines simpliciter loquendo, quia plures appellat pluralitatem, non solum ad supposita, sed etiam ad formam significatam per nomen substantiam, maxime de praedicamento substantiae. Sed tunc essent plura supposita humana, quia *humana* est adjectivum. Neque tamen essent dicendi unus homo simpliciter, sed cum addito, secundum unam humanitatem.

10. — Ad argumenta in oppositum. Ad *primum* negatur consequentia, variatur enim appellatio. Nam in antecedente terminus numeralis appellat pluralitatem tantum ad suppositum, in con-

sequentia autem etiam ad naturam. Quemadmodum non sequitur, sunt tres habentes deitatem vel sunt tria supposita divina; ergo sunt tres dii.

11. — Ad *secundum* cum sua *confirmatione* respondetur quod probat quod in illo casu non essent absolute et simpliciter loquendo unus homo; non autem probat quod essent simpliciter plures homines. Et ad argumentum, Filius esset unus homo, et Pater etiam esset alius homo, ergo essent simpliciter duo homines: respondetur quod tunc absolute loquendo negandum est, sed solum esset aliud suppositum humanum, non autem alius homo, quia alius dicit etiam alietatem humanitatis quando jungitur termino substantivo significanti substantiam; quemadmodum Pater est aliud suppositum divinum, et non dicitur alius deus quam Filius.

12. — Ad *tertium* negatur consequentia quoniam album, etiamsi substantive sumatur, significat accidens. Regula autem divi Thomae intelligitur de substantivis significantibus substantiam. Ad confirmationem dicemus articulo sequenti. Vide magistrum Soto in *Summulis* in cap. De appellationibus.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio, in solutione ad secundum: **Tunc illa persona diceretur unus homo habens duas naturas humanas.**

Scotus in 3 Sent., d. 1, q. 10 arguit contra regulam divi Thomae ad secundum, scilicet quod "nunquam nomen impositum ab aliqua forma dicitur pluraliter nisi propter pluralitatem suppositorum". Est argumentum: sequitur quod in divinis possumus asserere tres deos, siquidem assignamus tria supposita divina.

Respondeo cum Cajetano quod divus Thomas non asserit sufficere pluralitatem suppositorum, sed ait necessarium esse ut tale nomen dicatur pluraliter. Ceterum quando fuerit nomen substan-

tivum significans substantiam, requirit etiam pluralitatem formae a qua imponitur.

Sed observandum est quod divus Thomas ad secundum non asserit simpliciter quod in illo casu esset unus homo, sed cum addito, scilicet "habens duas naturas humanas". Nam sicut *plures* simpliciter et necessario applicat pluralitatem ad supposita, ita *unus* applicat unitatem ad naturam ipsam, et non solum ad supposita, nisi forte adjiciatur aliquid explicans de qua unitate loquamur. Et ita dicimus quod in illo casu esset unus homo habens duas naturas humanas, volentes intelligere unitatem in supposito tantum.

Et hoc confirmatur. Quia ratio quare in art. sexto divus Thomas dixit tres personas esse unum hominem eo modo quo explicavimus, ea est quia unus dicit unitatem naturae humanae. Sed in casu hujus articuli septimi non est una humanitas. Ergo non est simpliciter unus homo, sed cum illo addito tollentem aequivocationem, "habens duas naturas humanas". Sentio igitur, secundum doctrinam divi Thomae, quod in casu articuli sexti essent potius tres homines quam unus, et in casu articuli septimi esset potius unus homo quam tres. Sed in neutro casu absolute loquendo esset unus homo, sed semper cum aliquo addito.

Sed contra, tres personae sunt unus Deus simpliciter, propter unitatem deitatis: ergo in casu articuli sexti plures personae essent unus homo simpliciter propter unitatem humanitatis. *Respondetur,* nego consequentiam, quia in divinis idem est quod est et quo est. Et ipse Deus est deitas, et tres personae sunt una deitas sicut sunt unus Deus; at vero humanitas non verificatur de supposito creato vel increato. Unde non sequitur quod in casu articuli sexti plures personae essent simpliciter unus homo, quia non sunt una humanitas sicut sunt una deitas.

Denique nota quod divus Thomas in 3, d. 1, q. 2, a. 5 ad 2 dixit quod in casu hujus articuli septimi illa persona essent plures homines. At vero in hoc loco meliori ratione ductus ait quod est unus homo habens plures naturas humanas.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum

Conclusio est affirmativa.

Praeter rationes divi Thomae est alia, ne nomen Filii confunderetur, si Pater esset filius hominis. Item ex solutione ad 3 potest colligi alia ratio, scilicet ut qui futurus erat homo mitteretur a Deo, quod non potest competere Patri, quia non procedit ab aliqua persona. Vide Augustinum [*r.* Fulgentium] lib. 4 *De fide ad Petrum,* cap. 2; divum *Bernardum Sermone primo Adventus;* Damascenum lib. 3 *Fidei orthodoxae* cap. 4; Anselmum lib. [*De fide Trinitatis et*] *de incarnatione* [*Verbi*], cap. 4, et lib. 2 *Cur Deus homo,* cap. 9.

QUAESTIO QUARTA

De unione ex parte assumpti

ARTICULUS PRIMUS

Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura

1. — Conclusio: Sola natura humana fuit assumptibilis. — Ratio est quia solae naturae humanae convenit congruentia ut assumatur, quae consistit in necessitate et dignitate.

De materia hujus quaestionis usque ad sextam disputat Magister Sententiarum in 3, d. 2.

Nota pro intelligentia litterae divi Thomae quod cum assumptibile denominet naturam creatam, significat ex parte creaturae aptitudinem et congruentiam ut assumatur. Et non accipitur hoc nomen ut significat quod possibiliter assumitur, quia isto modo multae aliae naturae possunt assumi secundum potentiam Dei et obedientiam naturae creatae. Quapropter divus Thomas ponit conclusionem exclusivam; accepit enim assumptionem hoc speciali modo, inquantum dicit congruentiam ut assumatur natura.

Nota secundo pro *illa famosa quaestione*, utrum sit in homine appetitus naturalis ad visionem beatificam, quod ait divus Thomas hoc loco quod aptitudo creaturae inquantum est potentia naturalis etiam passiva "non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem etiam transcendit unio personalis ad Deum". Ex quo potest desumi argumentum ex parte negativa illius quaestionis, videlicet visio Dei sive unio ad Deum per visionem transcendit omnino ordinem naturalem: ergo non est in aliqua creatura potentia naturalis ad illam, sed solum est aptitudo quaedam et

potentia obedientialis ut Deus sua potentia possit elevare creaturam ad illam visionem et unionem.

2. — **Dubitatur primo** in hoc articulo, supposito quod non omnis creatura est assumptibilis secundum congruentiam, **an saltim Deus de potentia absoluta possit assumere quamlibet naturam.**

Cajetanus noluit disputare de hac quaestione, sed divus Thomas in 3, d. 2 et ibi doctores disputant illam.

De qua re sunt *tres sententiae. Prima Alberti Magni* supra, art. 2, quod natura angelica non est assumptibilis. Cujus ratio est quia in angelo non distinguitur natura a supposito, et ideo non potest assumi natura quin assumatur suppositum, quod est impossibile. Sed divus Thomas in hoc articulo tenet conclusionem oppositam. Neque ratio Alberti Magni valida est, quoniam in angelis distinguitur realiter esse ab essentia, ut dictum est. Et quia suppositum constituitur ex esse et essentia, poterat Deus essentiam angelicam sine propio illius esse assumere communicando illi existentiam, sicut modo communicat humanitati per divinam personalitatem. Quapropter non assumeret tunc suppositum.

3. — Est *secunda opinio Henrici Gandavi,* quod sola natura rationalis potest assumi. Ratio ejus est quia creatura irrationalis non potest habere operationem supernaturalem erga Deum: ergo neque poterit habere esse supernaturale ipsius Dei. Probat consequentiam quia operatio sequitur ipsum esse.

Et *confirmatur,* quia quod non potest elevari ad aliquid quod est minus, scilicet ad visionem Dei, non poterit elevari ad id quod est majus, scilicet ad unionem hypostaticam.

Sed neque ista sententia est vera neque ratio valida. Nam illa maxima quod operari sequitur esse, potest intelligi vel de esse essentiae vel de esse existentiae. Si intelligitur de esse essentiae, sensus est quod operatio sequitur esse quantum ad qualitatem operationis. V. g., si sequitur essentiam hominis, erit humana; si ab equo, erit equina; si ab ipso Deo, erit divina. Si autem intelligatur de esse existentiae vel subsistentiae, sensus est quod omnis operatio sequitur esse, id est praesupponit esse existentiae operantis et subsistentis. Et ut communiter dicitur quod actiones sunt suppositorum, tunc est quod, quamvis Christus Dominus sit unum subsistens et unum esse existentiae, nihilominus inde non sequitur quod sit tantum in Christo una operatio et unus modus operandi, quin potius secundum fidem ponimus in Christo duplicem opera-

tionem, scilicet humanam et divinam, quia in illo est duplex natura, scilicet humana et divina. Quapropter non sequitur ex illa maxima quod, si creatura rationalis non potest habere operationem supernaturalem erga Deum, non possit ei communicari esse subsistentiae divinae.

Ad *confirmationem* negatur consequentia. Sicut non sequitur, homo non potest generare leonem, quod est minus [ergo non potest generare hominem]; nam illa maxima, qui potest majus potest et minus, intelligitur intra eamdem speciem effectus ejus quod fit, v. gr. si ignis potest calefacere ut octo, poterit ut quatuor calefacere. Ceterum in casu argumenti intelligere Deum et habere subsistentiam Dei non sunt ejusdem speciei, et idcirco non sequitur quod si lapis non potest habere cognitionem Dei, non possit habere subsistentiam Dei. Et ratio est quia cognoscere Deum est actio vitalis, quae debet procedere a natura vivente et intelligente. Unde implicat contradictionem quod natura lapidis vel irrationalis habeat talem operationem erga Deum, non autem implicat quod communicetur ei divina subsistentia vel personalitas.

4. — *Tertia sententia* **est communis,** quod potest Deus de potentia absoluta. Ita docet divus Thomas in 3, d. 2, q. 1, et Durandus ibidem. Et probatur. *Primo* quia ex parte Dei est potentia infinita; et ex parte creaturae non est repugnantia: ergo est possibilis. Probatur minor, quia fides nos docet quod Deus assumpsit humanitatem communicando illi subsistentiam Verbi; sed haec communicatio non pendet ex intellectione animae rationalis: ergo Deus poterit communicare suam subsistentiam naturae substantiali non habenti intellectum.

Probatur *secundo*. Quia in triduo mortis Christi Verbum divinum mansit unitum hypostatice cadaveri, quod non habebat animam: ergo similiter de potentia absoluta poterit Verbum uniri cuilibet naturae corporeae, quoniam est omnino eadem ratio. Hoc argumentum convincit quod haec sententia est tenenda.

5. — Sunt et alia **dubia minutiora.** An Deus possit assumere materiam primam sine forma. Solutio hujus pendet ex alia quaestione metaphysica, scilicet an materia prima possit esse sine forma. Si enim non potest esse sine forma, sicut divus Thomas semper docet, non poterit assumi hypostatice a Verbo divino. Ratio est quia *Verbum divinum non potest supplere vicem causae formalis.*

Item quia ipsa materia secundum se non est limitata. Subsistentia etiam ipsius Verbi est infinita per alterum extremum, scilicet quantum ad actualitatem. Ergo si immediate uniretur potentialitati naturae, consurgeret inde aliqua natura ex summo actu et summa potentialitate, quod est impossibile. Et hoc argumentum vel simile probat etiam quod materia non possit esse sine forma. Ratio est quia esse secundum se non est limitatum nisi quatenus recipitur in aliquo limitato per formam. Ergo cum materia secundum se sit potentialitas illimitata, non poterit limitare esse receptum in illa nisi et ipsa limitetur per formam.

6. — Nihilominus si aliquis teneat quod materia prima potest existere sine forma substantiali, poterit consequenter affirmare quod Verbum divinum potest assumere materiam primam communicando illi suam hypostasim, etiamsi ipsa materia existeret per existentiam creatam; sicut modo dicit Scotus quod humanitas existit per existentiam propriam, et nihilominus supponitatur in ipso Verbo divino. Nunc vero etiamsi dicatur quod ipsa materia prima non existeret per existentiam creatam, sed consequenter per hypostasim Verbi, non sequeretur quod Verbum supplet vicem causae formalis, sicut neque modo supplet, cum humanitas existat non per propriam existentiam, secundum opinionem communem sancti Thomae.

7. — **Dubitatur tertio, an accidens,** v. gr. albedo, **possit assumi ad hypostasim in divinis.**

Aliqui sequuntur *partem affirmativam,* ut est Gabriel in 3, d. 1, q. 2, a. 2, et quidam alii, ut est Almain et Major et Marsilius illa dist. Et ratio illorum est quoniam albedo est natura quaedam quae per divinam potentiam potest existere sine subjecto. Ergo poterit etiam Deus de potentia absoluta illam existentiam quam habet extra subjectum destruere et suam illi communicare, sicut modo de facto existit humanitas per existentiam Verbi.

Alii vero negant hoc esse possibile, ut est Bassolis in 3, d. 2, q. 1, a. 2. Ratio hujus sententiae est quoniam vel assumeretur, albedo v. gr., ad existentiam divinam, vel ad subsistentiam personalem. Sed non potest assumi ad existentiam quoniam existentia est essentialis, et ita fieret unio in ipsa natura divina; neque ad subsistentiam quoniam subsistentia ex natura sua et intrinsece

est complementum substantiae. Unde accidens impossibile est quod subsistat in aliquo supposito. Quod si aliquis dicat quod de facto accidentia uniuntur personae: respondetur quod non immediate terminantur personalitati, sed dicuntur uniri in ipsa persona quia sunt in ipsa substantia tamquam in subjecto, quoniam accidentis esse est inesse.

8. — Decisio hujus difficultatis pendet ex alia metaphysica, scilicet an accidentia dum existunt in substantia existant secundario per eamdem existentiam substantiae propter quam dicuntur inexistere, an potius ipsa accidentia habeant suam existentiam realiter distinctam sed dependentem naturaliter de existentia substantiae. Et haec opinio communior est, et est divi Thomae, ut ostendimus prima parte q. 4. Nunc ergo dicimus quod si prior opinio vera est, videtur pars affirmativa probabilior. Quia sicut modo de facto accidentia humanitatis Christi existerent, secundum illam opinionem, per eamdem existentiam per quam humanitas existit, et humanitas existit, secundum opinionem thomistarum, per existentiam Verbi, ita etiam possemus dicere quod Deus de potentia absoluta poterat relinquere illam humanitatem non relictis accidentibus. Et tunc accidentia unirentur, sicut modo uniuntur, ad existentiam Verbi non media substantia. Quemadmodum si fingamus quod Deus assumat naturam panis, et aliquis sacerdos consecraret illum panem, manerent accidentia panis cum eadem existentia quam antea habebant, ac proinde manerent unita hypostatice Verbo divino.

Si autem altera opinio sit vera, dicendum est consequenter quod accidentia non possunt uniri ad existentiam Dei vel hypostatice. Et ratio est quoniam accidentia non possunt uniri substantiae nisi sint in illa tamquam in subjecto cui inhaerent mediante illa propria inexistentia.

Et confirmatur pars negativa secundum omnem opinionem, quoniam accidens non potest uniri substantiae nisi illi accidat. At vero videtur implicare contradictionem quod divinae substantiae vel subsistentiae aliquid immediate accidat, quoniam tunc esset subjectum illius accidentis et afficeretur illo accidenti, atque adeo Deus esset albus vel albedo, quorum utrumque est impossibile. Et quidem quod non posset esse albedo est manifestum. Quod autem non possit esse albus probatur, quoniam albedo impossibile

est quod denominet album nisi subjectum cui inhaeret. Nunc autem de facto Filius Dei est albus quatenus est homo subjectum albedinis.

Nihilominus neutra opinio demonstrat suum intentum. Nam sententia affirmativa poterit respondere quod tunc Verbum divinum non esset album, quoniam album importat corpus subjectum albedinis. Neque esset albedo, quia albedo significatur ut natura in abstracto. Et sicut modo non est humanitas, quamvis assumpserit humanitatem, ita neque tunc esset albedo, quamvis assumeret albedinem, quemadmodum etiam [non] esset materia prima, quamvis assumeret materiam primam; et sicut in triduo mortis anima erat unita hypostatice Verbo divino, et tamen Verbum divinum non erat anima neque animatum, quoniam animatum importat corpus quod vivit per animam. Et si roges quam ergo denominationem haberet Deus ex illa unione albedinis, dicam proportionabiliter quod, sicut Verbum non habuit denominationem simplicem ab anima, ita neque haberet denominationem ab albedine, sed solum diceretur unitum albedini hypostatice sicut dicitur unitum animae hypostatice.

9. — Dubitatur quarto circa secundum argumentum, **an sit major perfectio unio ad Deum secundum esse personale quam secundum operationem,** v. gr. visionem Dei.

Scotus in 3, d. 2, q. 1 ait quod absolute loquendo de gratia unionis et gratia gratum faciente neutra est major altera, sed distinguendum est. Nam si gratia gratum faciens sumatur pro habitu gratiae, multo minor est quam gratia unionis. At vero si gratia gratum faciens accipitur pro gratia consummata, dicit quod major et perfectior est quam gratia unionis.

10. — Arguitur *primo* ex Augustino lib. *De sancta virginitate,* ubi ait quod "beata Maria percipiendo fidem Christi beatior fuit quam concipiendo carnem Christi (1). Ergo a simili beatior et perfectior est anima quae conjungitur Deo per fidem vivam vel per visionem beatificam quam quae conjungitur Deo per conjunctionem hypostaticam.

11. — *Secundo* arguitur et confirmatur. Gratia gratum faciens sive visio beatifica non potest communicari nisi creaturae ratio-

(1) S. August., *De sancta virginitate,* cap. 3. ML, 40, 398.

nali; at vero unio hypostatica ad ipsum Deum potest communicari etiam lapidi: ergo minor perfectio est, siquidem creatura tam imperfecta capax est.

12. — Arguitur *tertio*. Si daretur optio cuilibet homini utrum velit magis uniri Verbo hypostatice absque visione Dei, an potius videre Deum sine illa unione, omnis homo eligeret hoc secundum. Ergo hoc est melius. Probo antecedens, quia per hoc secundum esset beatus homo; per illud prius non esset beatus: ergo. Probo iterum antecedens, quia beatitudo consistit essentialiter in optima operatione; sed unio ad hypostasim non est operatio: ergo non erit beatitudo.

13. — Ad hoc dubium sit **prima conclusio:** *Simpliciter et absolute loquendo melius et perfectius bonum est unio creaturae per hypostasim ad Deum quam unio per gratiam gratum facientem vel per visionem Dei. Probatur,* quia majus bonum communicatur per illam unionem, scilicet ipsum subsistere Dei, quod est bonum increatum, quam per unionem gratiae gratum facientis vel visionem. Ergo. Confirmatur, quoniam alias unio hypostatica non esset maxima unio secundum dignitatem, quod est contra supra dicta.

Probatur *secundo* ex Augustino super illud Joannis, *Verbum caro factum est,* ubi ait quod hoc majus est quam illud quod praecesserat, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri,* et ideo postea dictum est, *Verbum caro factum est,* ne homines formidarent tantam dignitatem recipere, siquidem Deus majus quid fecerat propter homines, scilicet Verbum caro factum est (1).

Probatur *tertio*. Gratia unionis et gratia habitualis utraque est gratia facta naturae humanae; sed magniudo gratiae ex magnitudine doni pensatur: ergo major est gratia unionis, siquidem est majus donum.

Confirmatur, quia ideo maxime exaggeratur caritas Dei erga nos, quia dedit nobis Filium factum hominem: ergo hoc est maximum donum.

Secunda conclusio: *Si gratia unionis consideretur respectu hujus vel alterius creaturae, vel cum ista vel illa conditione, non est inconveniens dicere quod est minus bonum huic vel illi quam gratia habitualis vel visio beatifica.* V. gr., est exemplum: absolute lo-

(1) S. Augustin., *Tractatus in Joannis Evang.*, tract. 3, cap. 1, n. 6. ML, 35, 1399.

quendo melius est aurum lana, sed huic homini rigenti frigore melior est lana. Unde sequitur quod si Deus uniretur hypostatice lapidi, non diceretur majus bonum lapidi quam bonum est homini gratia habitualis vel visio beatifica, quin potius proprie loquendo illa unio hypostatica naturae lapidis non diceretur gratia unionis, sed solum diceretur unio, quia lapis non est capax gratiae nec creatura carens intellectu. Item si Deus uniretur hypostatice animae Petri, et illa anima non videret hanc unionem, anima vero Pauli videret Deum sicuti est, ista esset beatior quam illa, immo esset simpliciter beata, quia haberet optimam operationem circa summum bonum, in qua consistit beatitudo.

Tertia conclusio: *Si gratia unionis consideretur inquantum est gratia facta creaturae rationali vel intellectuali, includit in se tamquam in radice visionem beatificam.* Probatur, quia ut illa natura operetur secundum gratiam sibi factam et secundum subsistentiam quam habet, necesse est ut cognoscat illam subsistentiam quae est ipse Deus. Immo vero videtur certum quod, quemadmodum ex beatitudine animae oriatur gloria corporis et omnium potentiarum corporis, ita etiam et multo magis ex ipsa unione hypostatica oritur in natura intellectuali assumpta ipsa visio beatifica. Et esset praeter legem ordinariam quod natura rationalis sumeretur et non esset beata per visionem beatificam, quemadmodum fuit specialis dispensatio Dei et miraculum quod corpus Christi non glorificaretur statim ex beatitudine animae. Huic doctrinae favet illud Joannis 1 (v. 14), *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis,* ac si diceret quod omnis gloria Christi et plenitudo veritatis et gratiae ortum habuit ex eo quod ipse homo erat unigenitus Patris, hoc est ex ipsa unione hypostatica.

14. — Ad *primum* argumentum negatur illud simile, quoniam propinquitas sanguinis non facit pervenire ad filiationem adoptivam Dei; at vero unio hypostatica radix est totius beatitudinis naturae assumptae.

15. — Ad *secundum* argumentum negatur consequentia. Et est manifesta instantia, quoniam etiam lapis ridere non potest, quia ridere non potest convenire nisi homini; et subsistere competit etiam lapidi: et tamen inde non sequitur quod ridere sit major perfectio quam subsistere. Etenim non colligitur, ex eo quod sit

communior aliqua perfectio, quod sit illa minus perfecta. Nam, ut docet divus Thomas 1 p., q. 4, a. 1 ad 3, "ipsum esse est omnium perfectissimum", quoniam est actualitas omnium essentiarum et omnium formarum, cujus comparatione nihil habet rationem actus. Et hinc sumitur prima ratio pro prima conclusione. Nam si esse creatum, cum sit communissimum, est tamen perfectissimum, nam singulas essentias perficit, multo magis esse increatum divinae subsistentiae perficiet naturam assumptam cui communicatur.

16. — Ad *tertium* argumentum nego consequentiam quando infertur, ergo est perfectius simpliciter; sed solum sequitur, ergo huic cum tali conditione melius esset videre Deum. Ceterum argumentum probat quod sola unio hypostatica non faceret beatam animam sine cognitione summi boni. Et tamen cognitio summi boni continetur in unione hypostatica tamquam in radice. Idcirco simpliciter loquendo melius est creaturae rationali uniri hypostatice quam videre Deum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Filius Dei assumpserit personam

1. — Conclusio est negativa.

Ista conclusio est de fide. Et quidem quod in Christo sit tantum una hypostasis, jam supra q. 2, a. 2 usque ad 6 probatum est. Quod autem natura humana quae est in Christo non fuerit prius in propria persona et deinde assumpta, ut dicebat haereticus Photinus, etiam est de fide, de qua art. 3 dicemus.

2. — In hoc articulo disputanda est **quaestio celebris** et metaphysica pro intelligentia hujus materiae: **utrum suppositum et natura distinguantur realiter vel ratione, et quaenam sit differentia inter suppositum et naturam.**

De qua re sunt *plurimae opiniones* inter philosophos et metaphysicos. *Prima* est Henrici, quotlib. 4, q. 3, quod suppositum et haec natura singularis distinguuntur solum ratione in omnibus substantiis tam spiritualibus quam corporalibus, scilicet secundum distinctum nostrum modum intelligendi eamdem rem *ut quae* et *ut quod*. Et secundum istam opinionem, non esset major diffe-

rentia inter suppositum et naturam in creaturis quam in ipso Deo. Nam in divinis hic Deus ratione nostra distinguitur ab hac deitate.

Secunda opinio est Hervaei quotl. 3, q. 6, quod suppositum et natura sunt idem quantum ad intrinseca, differunt tamen quantum ad extrinsece connotata; quoniam suppositum dicit accidentia, sine quibus natura existere non potest, quae quidem accidentia non significantur nomine naturae, v. gr. humanitas.

Tertia opinio refertur ab eodem Hervaeo et reprobatur, quod suppositum et natura habent realem distinctionem in hoc quod suppositum addit intrinsece supra naturam affectionem qua natura afficitur accidentibus, et non solum differt extrinsece per accidentia connotata.

Quarta opinio etiam refertur ab eodem, [et dicit] quod suppositum et natura differunt sicut totum et pars, quatenus suppositum est compositum ex esse et natura.

Quinta opinio est Capreoli in 3, d. 5, q. 3, quod suppositum differt a natura per aliquid extrinsece connotatum, scilicet per actum essendi, quia ipsum suppositum non includit intrinsece ipsum esse sive actum essendi vel existentiam, sicut ajebat quarta opinio. Alias haec esset perpetuae veritatis, Petrus existit, sicut ista, Petrus est animatus, quia est nominatio a parte intrinseca ipsi.

Sexta opinio est Scoti in 3, d. 1, q. 1, quod suppositum addit supra naturam hanc aliquod quidem intrinsecum, sed negativum constitutivum personae, videlicet addit negationem aptitudinis ut terminetur per divinam personam.

Septima opinio est fere eadem cum sexta, quod suppositum addit supra naturam negationem extranei suppositi et negationem intrinsecae unionis ad illud. Haec opinio est Joannis de Napoli in quodl., q. 9.

Octava opinio refertur ab Scoto, quod suppositum addit supra naturam singularem, v. gr. Petrus supra hanc humanitatem, aliquid positivum reale constitutivum intrinsece ipsius suppositi. Sed improbatur haec opinio ab Scoto. Nihilominus hanc opinionem amplectitur Cajetanus. Cujus sententia explicatur per hoc quod ponit *sex requisita* ad explicandum id quod addit suppositum supra naturam. Primum est quod suppositum addit supra naturam aliquam realitatem; secundum est quod illa realitas est distincta

realiter ab essentia singulari; tertium quod est constitutiva intrinsece personae; quartum quod realitas haec est in genere substantiae reductive; quintum quod illa realitas est ultimus terminus et complementum naturae substantialis; sextum quod ita est terminus quod non est causa, sed est pure terminus.

3. — Et quidem quod **haec sententia sit divi Thomae quantum ad tria priora** probatur. Nam infra q. 17, a. 2 et in solutione ad primum docet quod primum quod recipit esse est suppositum, non natura; et inquit quod ipsum "esse sequitur naturam, non sicut habentem esse, sed ut qua aliquid est; at vero esse hypostasim sequitur sicut habentem esse". Item q. 35, a. 5 ad primum dicit quod "nativitas temporalis causaret in Christo filiationem temporalem realem, si esset ibi subjectum capax hujusmodi filiationis".

Ex his manifeste colligitur: *primo,* quod personalitas est realitas positiva, quia negativum non est capax actus essendi neque filiationis. Item *secundo,* quod realiter distinguitur ab ipsa natura. Et probatur. Quia si hic homo non aliquid reale adderet supra istam naturam, haec natura acciperet per se primo actum essendi et filiationem temporalem et realem Christi et in Christo Domino. Ergo cum haec humanitas non possit recipere in se filiationem realem; personalitas autem posset recipere: sequitur quod personalitas realiter distinguitur a natura singulari secundum sententiam divi Thomae.

Item divus Thomas art. 1 hujus quaest. ad 3 arg. ait quod si Deus assumeret naturam angelicam praeexistentem, destrueretur personalitas haec; si autem novam naturam produceret et simul assumeret, nihil corrumperetur. Et in hoc art. 2 ait quod corrumperetur persona si prius fuisset in humana natura assumpta a Verbo. Hinc ergo colligitur quod personalitas est aliquid reale et distinctum; etenim corrumpi potest illa personalitas non corrupta natura singulari.

Tertio vero quod illa realitas intrinsece constituat personam probatur. Quia secundum divum Thomam ad secundum, propria personalitas deest naturae assumptae. Si autem in aliis hominibus nihil est reale intrinsecum ipsa personalitas praeter naturam singularem, ergo nihil reale deest humanitati Christi quod sit in aliis hominibus intrinsecum personae.

Et *confirmatur*. Quia hic homo semper est hic homo, si nihil intrinsecum desit per quod constituatur hic homo: ergo haec humanitas in Christo erit hic homo. Probatur consequentia, quia nihil deest huic humanitati de intrinsecis hujus hominis: ergo necesse est dicere quod hic homo includit intrinsece personalitatem; quae quidem deest humanitati Christi et terminatur per alienam personalitatem.

Confirmatur haec doctrina *ex Aristotele* 5 *Metaphysicorum*, textu 8, ubi dividit substantiam pro essentia, vel pro persona sive prima substantia. Item ipse dicit est in praedicamento substantiae, quod est maxime substantia. Hinc sumitur argumentum. Substantia pro essentia constituitur per aliquid positivum intrinsecum: sive in communi et in specie, v. gr., humanitas constituitur per rationalitatem; sive etiam in genere generalissimo, v. gr., substantia constituitur per modum intrinsecum positivum, quemadmodum explicamus per circumloquium, quatenus est ens per se non in subjecto. Ergo pari ratione convenit primae substantiae quod constituatur per aliquid positivum intrinsecum, siquidem est maxime substantia; quod quidem positivum est perfectius et majus complementum essentiae. Quod explicatur per hoc quod dicimus, quod prima substantia neque in subjecto est, neque de subjecto dicitur, neque se habet ut id quo aliquid est, sed ut id quod est, quoniam habet in se intrinsece ultimum complementum naturae substantialis. Et denique ipsa pronomina primae substantiae, v. gr., ego, tu, non potest negari quin significent formaliter aliquid positivum intrinsecum, et non solum puram negationem vel aliquod accidens extrinsecum.

Praeterea persona divina constituitur per aliquid reale intrinsecum personae: ergo etiam persona humana. Probatur consequentia, quia unico conceptu mentali significatur persona humana et divina, scilicet quatenus utraque est persona significata illo conceptu formali et communi: ergo utrobique est aliquid reale intrinsecum. Probo consequentiam, quia non potest dari unus conceptus formalis communis etiam analogice negativo et positivo.

Praeterea theologi dicunt quod persona divina supplet in Christo Domino id quod praestaret humana persona propria si illic adesset; sed negativum non suppletur: ergo humana personalitas positivum est et distinctum a natura singulari. Et confirmatur.

Si Christus Dominus relinqueret hanc humanitatem, statim resultaret alia personalitas terminans complete hanc humanitatem: ergo resultaret alia prima substantia. Et denique natura humana quae est in Christo si non terminaretur ad personalitatem Verbi, statim inclinaretur ad propriam personalitatem; sed in negatione non est naturalis inclinatio: ergo personalitas aliquid positivum est.

Alia tria dicta Cajetani magis indigent explicatione quam probatione. [Quartum enim dictum sic explicatur]. Nam si personalitas est realitas intrinseca et non est accidens, necesse est quod reducatur ad substantiam. Neque propterea intelligendum est quod persona reductive ponatur in praedicamento substantiae. Ponitur enim directe tamquam prima et maxime substantia. Sed dicimus quod personalitas qua intrinsece constituitur persona ponitur reductive in praedicamento quasi ad latus primae substantiae, sicut rationale sive rationalitas ponitur non directe in praedicamento substantiae.

Quintum vero explicatur. Nam quantumcumque humanitas sit perfecta in specie sua et in singularitate, nisi sit in persona, adhuc est terminabilis. V. gr., humanitas in Christo in se singularis est et perfectissima in specie, et tamen adhuc intelligitur terminabilis per personalitatem Verbi vel propriam; et ita terminatur personalitate Verbi, ut non possit simul quantum est ex parte humanae naturae amplius terminari, nisi forte propter infinitam potentiam et perfectionem alterius divinae personae assumentis.

Sextum requisitum, scilicet non est ut causa sed ut pure terminus, ponitur ad ostendendum quod personalitas non solum non est efficiens respectu naturae, sed neque causa formalis, sed solum terminus et complementum ipsius. Nam si esset causa efficiens, non posset una persona divina sine alia terminare humanitatem. Si autem esset forma, nulla persona divina posset terminare naturam humanam. Dicendum est ergo quod, sicut punctus lineae non est efficiens causa neque formalis ipsius lineae, sed solum dicitur terminus terminans lineam, ita etiam personalitas se habet respectu naturae quam terminat. Vide Ferrariensem lib. 4 *Contra gentes,* cap. 43, ubi bene explicat quid sit terminare naturam.

4. — Sed ut magis explicetur sententia Cajetani *arguitur contra illam. Primo* ex Damasceno lib. 3 *Fidei orthodoxae,* cap. 6, ubi ait: "quidquid est inassumptibile est incurabile"; sed personalitas

est inassumptibilis: ergo est incurabilis. Quod si curabilis est, non debet distingui realiter ab ipsa natura vel ab aliquo intrinseco ipsius naturae. Alias personalitates hominum manerent incuratae.

Et confirmatur ex eo quod ibidem dicit Damascenus: "Verbum assumpsit quidquid in nostra natura plantavit." At vero si personalitas est aliquid distinctum reale, et non est assumptum, sequitur quod non est plantatum a Deo.

Respondetur quod Damascenus intelligit de intrinsecis naturae, scilicet de corpore et anima et eorum potentiis, sicut ibidem ait; at vero personalitas non constituit hanc naturam intrinsece, sed hoc suppositum. Quod non alia ratione infirmum est nisi quia natura et ejus potentiae sunt infirmae; et ideo sanata natura sanatur suppositum.

5. — Arguitur *secundo*. Si Verbum dimitteret nunc humanitatem, statim consequeretur alius homo subsistens in illa natura absque nova productione entitatis quae sit personalitas: ergo personalitas non distinguitur realiter ab ipsa natura singulari vel ab aliquo intrinseco illius.

Et *confirmatur*. Nam propterea aliqui etiam thomistae ajunt similitudinem non distingui realiter tamquam rem novam ab albedine, quia ex eo quod alius fiat albus incipit iste homo qui antea erat albus esse similis illi absque aliqua mutatione sui. Ergo pari ratione in casu posito, si illa humanitas quae dimitteretur a Verbo absque alia nova actione inciperet esse personata propria personalitate, sequitur quod illa personalitas identificatur cum aliquo praeexistente et intrinseco ipsi naturae.

Respondetur quod in illo casu necesse erat quod aliqua nova entitas produceretur quae esset personalitas; sed fortassis non per aliquam novam actionem, quia non videtur quaenam esset illa actio. Non enim esset creatio, neque generatio, sed solummodo per simplicem emanationem consequeretur illa nova entitas distincta a natura a qua dimanat. Quemadmodum remoto impedimento descendit lapis in centrum absque aliqua nova actione generantis, et quemadmodum ex divisione continui absque aliqua actione nova consequuntur duae superficies actu terminantes quantitates partium; ita etiam si Verbum separaret se ab humanitate, statim in ipsa humanitate consequeretur personalitas propria actualiter terminans ipsam.

Ad *confirmationem* respondetur quod, quamvis sit vera illa opinio de identitate similitudinis cum albedine, negatur tamen consequentia, quia similitudo formaliter est ad aliud; at vero personalitas non est formaliter relatio, sed est complementum reale naturae absolute.

Sed rogat aliquis an posset Deus conservare illam humanitatem in vera existentia impediendo ne consequeretur illa personalitas. Respondetur quod probabilior est pars affirmativa, quam alia opinio quae asserit fieri posse per divinam potentiam quod materia conservetur in esse sine forma. Nihilominus, sicut aliqui thomistae ajunt proprias passiones realiter distingui a subjecto, tamen non esse separabiles a subjecto, ita etiam potest dici de humanitate singulari quod, quamvis realiter distinguatur a personalitate, tamen non potest conservari in rerum natura sine personalitate; quemadmodum linea realiter distinguitur a puncto terminativo, et tamen non potest conservari sine puncto terminativo.

6. — *Denique* est argumentum. Petrus est haec materia et haec forma; et haec humanitas est haec materia et haec forma: ergo haec humanitas est Petrus vel est eadem res cum ipso Petro. Patet consequentia quia est syllogismus expositorius in secunda figura. Confirmatur, quia si Petrus addit aliquid intrinsece ultra hanc materiam et hanc formam, sequitur quod haec sit falsa, Petrus est haec materia et haec forma, ubi partes simul sumptae praedicantur de toto.

Respondetur quod illa propositio, Petrus est haec materia et haec forma, in isto modo procedendi Cajetani non est concedenda absolute, sed in hoc sensu, quod Petrus constat ex hac materia et ex hac forma sicut ex partibus essentialibus hujus humanitatis, vel in hoc sensu, quod subsistit Petrus in hac materia et in hac forma. Alioquin, si sensus esset quod Petrus non includit intrinsece aliam entitatem quam istam materiam et hanc formam, falsa esset propositio, et vix posset intelligi quomodo Verbum non assumpsit naturam singularem cum personalitate.

7. — **Dubitatur secundo** consequenter: **an personalitas sit idem cum actu essendi, id est cum existentia per quam substantia dicitur esse extra nihil.**

Cajetanus in hoc loco plane videtur sentire quod distinguuntur sicut duae entitates in rebus creatis, nam in divinis tantum ra-

tione distinguuntur. Et potest hoc probari quia personalitas est intrinseca Petro. At vero existentia non est intrinseca, alias poneretur in ejus diffinitione, sicut ponitur ista personalitas. Sed solum est primus actus receptus in persona ab extrinseco; nam ipsa existentia nulli creaturae est intrinseca.

Item probatur ex divo Thoma q. 17, a. 2 ad 1 ubi ait quod "esse sequitur personam sicut habentem esse". Itaque personalitas est id quo persona recipit actum essendi ut quod est.

At vero Capreolus in 3, d. 5, q. 3 existimat personalitatem eamdem rem esse cum actu essendi. Quam sententiam sequuntur aliqui thomistae, etiam ex illis qui sentiunt personalitatem esse intrinsecam Petro.

8. — Nobis tamen consequenter loquendo videtur dicendum esse personalitatem in creaturis distingui realiter ab actu essendi sicut distinguitur ab ipsa natura cujus subsistentia est. Est enim personalitas actus utriusque: primo quidem personae quam constituit intrinsece; deinde vero ipsius naturae terminus et complementum ultimum.

Haec sententia videtur etiam sequi ex opinione Scoti asserentis in 3, d. 6, q. 1 quod in humanitate Christi est esse existentiae proprium et humanum, non autem personalitas creata, ut docet fides. Nihilominus dicunt aliqui esse satis probabile actum essendi non distingui realiter a personalitate tanta distinctione quanta distinguitur personalitas ab essentia. Sed sufficit dicere quod distinguuntur sicut quantitas et figura quae est terminus quantitatis, quae quidem sunt eadem res materialiter, differunt tamen realiter formaliter. Ita etiam personalitas dicitur recipere existentiam sicut quantitas recipit figuram et actuatur figura, quamvis sint eadem res materialiter.

Sed profecto isto modo procedendi etiam possemus dicere quod personalitas est eadem res materialiter cum ipsa natura quae terminatur personalitate; differt tamen realiter formaliter. Et ita senserunt magister Soto et Victoria.

9. — Sed est unum argumentum contra sententiam Cajetani, qui dicit personalitatem primo recipere actum essendi. Anima rationalis recipit actum essendi, siquidem existit per se; et non habet personalitatem: ergo existentia non per se primo recipitur in persona.

Hoc argumentum etiam militat contra praedictos magistros Soto et Victoria, quia ex illo sequitur etiam quod distinguuntur magis quam formaliter personalitas et existentia. Sed quia militat etiam contra nostram sententiam, respondetur quod anima rationalis non est perfecta natura in aliqua specie, sed est pars essentialis hominis. Et ita existentia quae recipitur in anima rationali non recipitur in natura perfecta [i. e. perfecte subsistens]. Et ideo non opus est quod recipiatur immediate in personalitate, quae est ultimus terminus naturae perfectae, sed sufficit quod recipiatur in personalitate imperfecta ipsius animae.

10. — Dubitatur tertio: an Christus secundum quod homo sit persona ejusdem rationis cum aliis personis humanis.

Et arguitur *pro parte negativa*. Persona in nobis est aliquid creatum; sed in Christo est increatum: ergo Christus non est persona humana univoce nobiscum.

Secundo arguitur: personalitas Petri causatur ex propriis principiis naturae humanae; sed in Christo non causatur ex materia et forma: ergo non est ejusdem rationis. Major est divi Thomae infra q. 16, a. ultimo et ad 1. Item major simul cum minori colligitur ex divo Thoma q. 3, a. 7 ad 1. Consequentia vero patet quia quae sunt ejusdem rationis habent eadem principia.

11. — Ad hoc dubium *respondetur* breviter et dicimus: *primo*, quod persona Christi in ratione personae absolute et simpliciter loquendo non est ejusdem rationis cum persona alterius hominis; et hoc probant argumenta facta.

Secundo dicimus quod in ratione personae humanae ejusdem rationis est, sicuti est homo univoce. Ratio est quia natura humana est ejusdem rationis in Christo et in nobis. Est exemplum ad hoc explicandum. Triangulus aureus et triangulus aeneus sunt ejusdem rationis et specie in ratione trianguli; est enim impertinens quod sit aureus vel aeneus. Ita etiam persona humana dicit subsistentem in humana natura, sive ille subsistens alias sit increatus sive creatus. Ita videtur sentire divus Thomas q. 2, a. 3 et Cajetanus hoc loco ad 2 Scoti.

Notandum vero quod personalitas dicitur causari ex principiis naturae, non quidem intrinsece ita ut ex illis componatur personalitas, sed eo modo loquendi quo dicimus propriam passionem

causari ex principiis essentialibus, quamvis ipsa sit distincta ab ipsis principiis. Itaque per quamdam simplicem emanationem consequitur ipsa personalitas a natura substantiali sicut terminus et complementum ipsius, nisi supernaturaliter impediatur emanare, sicut factum est in incarnatione Verbi.

Et *si quis objiciat:* si personalitas dimanat a natura, ergo prius est vel intelligitur esse ipsa natura substantialis quam personalitas: *respondetur* distinguo consequens, nam *ut quo* prius est natura; at vero *ut quod* prius est persona constituta personalitate. Neque personalitas esset nisi terminando naturam; neque natura esset nisi terminata personalitate, naturaliter loquendo.

Et per hoc patet ad argumenta in oppositum.

12. — Hinc sequitur quod, quamvis personalitas ut sic non importet rationem causae formalis, tamen talis personalitas, scilicet creata limitata, quodammodo est causa formalis respectu naturae quam terminat. Et natura ipsa non solum se habet quodammodo ut causa materialis recipiens personalitatem, sed etiam quodammodo ut causa efficiens personalitatem per simplicem emanationem, absque alia actione et mutatione praeter illam quae tribuitur causae efficienti naturam. Unde Petrus generans hominem communicat illi humanitatem etiam personatam et terminatam, quemadmodum generans ignem communicat illi, non solum naturam ignis, sed etiam proprietates ignis, levitatem etc. Nam qui dat formam dicitur dare consequentia ad formam. Ceterum Verbum divinum respectu humanitatis assumptae solum habet primam illam et propriam rationem personalitatis, scilicet terminare humanitatem, nullo autem modo convenit ei quod sit causa formalis naturae assumptae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum persona divina assumpserit hominem

1. — **Conclusio: Non est proprie dictum quod persona divina assumpsit hominem, et simpliciter loquendo neganda est illa propositio.**

Dubitatur circa istum articulum et praecedentes: **utrum humanitas cum propria subsistentia sit assumpta a Verbo.**

Arguitur *primo pro parte affirmativa*. Filius Dei assumpsit hominem: ergo assumpsit humanitatem cum propria subsistentia. Patet quia homo importat subsistentem in humana natura. Antecedens probatur, quia est communis modus loquendi sanctorum, immo et conciliorum, quod Filius Dei assumpsit hominem, et quod operabatur mirabilia in homine assumpto, et passus est in homine assumpto. Ergo non videtur credibile quod hic modus loquendi sit improprius. Antecedens patet apud Augustinum lib. 9 *De civitate Dei*, cap. 17 et 21, et lib. 10, cap. 22, et epistola 66, et super Psalm. 4 et 29. Damascenus lib. 3, cap. 6, et Boetius, *De duabus naturis*, et Anselmus *De incarnatione Verbi*, cap. 5 eo modo loquuntur; et in concilio Ephesino primo, can. 8, et in epistola ad Nestorium, et in concilio Toletano sexto in principio dicitur "tota Trinitas operata est suscepti hominis formationem" (1), et in hymno Ecclesiae, "Tu ad liberandum suscepturus hominem" etc. Ergo hujusmodi locutiones non sunt repellendae a theologis.

2. — *Secundo*, Verbum assumpsit quidquid est substantiale in homine; sed subsistentia in homine est aliquid substantiale: ergo illam assumpsit. Probatur minor, quia subsistentia non est accidens, ut jam dictum est; alias enim Petrus non poneretur directe in praedicamento neque indirecte tamquam prima et maxima substantia, propter personalitatem et subsistentiam incommunicabilem quam habet.

Confirmatur ex Damasceno, immo ex sexto synodo generali, act. 18, ubi dicitur: quod non est assumptum, neque curatum neque salvatum est; sed quidquid est in homine est curatum: ergo et assumptum.

3. — Arguitur *tertio*. Si Filius Dei, ut paulo ante dicebamus, relinqueret naturam humanam, statim absque additione alicujus entitatis illa humanitas subsisteret in supposito: ergo modo de facto humanitas illa haberet subsistentiam creatam.

4. — Arguitur *quarto*. Generatio hominis terminatur per se primo ad suppositum; patet ex communi doctrina Aristotelis lib. 1 *Physic*. Sed generatio Christi humana non potest terminari ad suppositum divinum. Ergo terminata est ad suppositum distinctum ab illo divino, ac proinde humanitas Christi habet propriam subsistentiam.

(1) Mansi 10, 662.

5. — Arguitur *quinto* et confirmatur. Generatio humana non potuit terminari ad unionem humanitatis cum Verbo: ergo terminata fuit ad unionem humanitatis cum alio supposito. Probo antecedens. Ad generationem humanam Christi concurrit beata Virgo; et non ad unionem humanitatis cum Verbo: ergo generatio illa humana non fuit terminata ad unionem cum Verbo. Major est de fide, quia fuit vera mater Christi. Probo minorem. Quia si Deus de potentia absoluta voluisset assumere naturam humanam concurrente ad illam generatione virili semine, tunc vir non concurreret virtute seminali ad unionem humanitatis ad Verbum. Ergo neque modo beata Virgo. Consequentia patet, quia vir magis et perfectius concurrit ad generationem humanam quam ipsa femina. Sed probo minorem, quia virtus seminalis non attingit nisi ad unionem animae rationalis cum corpore, unde consurgit suppositum in creaturis. At Verbum divinum non est humanatum ex sola illa unione animae cum corpore. Ergo illa humana generatio non potest attingere ad unionem mirabilem humanitatis cum Verbo.

Confirmatur. Quia in casu posito, illa generatio per se terminaretur ad aliud suppositum humanum, nisi Deus miraculose anticipasset unire sibi humanitatem: ergo impossibile est quod eadem numero generatio terminetur per se ad alium hominem, quoniam haec generatio individuatur et est haec individua, non solum quia est hic et nunc ab isto viro et hac femina, sed etiam ex termino per se et singulari ipsius generationis.

6. — *Denique* arguitur. Prius natura anima rationalis subsistit quam uniatur corpori; et prius natura fuit unita corpori quam uniretur Verbo; ergo assumpta fuit cum propria subsistentia, quam intelligitur habere ut terminus creationis prius quam uniatur Verbo.

7. — Pro decisione difficultatis hujus sit **prima conclusio**: *Filius Dei non assumpsit humanitatem quae ante assumptionem subsisteret vel existeret.* Haec conclusio est catholica et diffinita in concilio Ephesino primo, can. 13, et in sexto synodo generali, act. 11, in epistola Sophronii ibidem approbata a Leone primo, epist. 10 ad Flavianum et epist. 12, quae ambae approbantur a concilio Chalcedonensi. Ds qua re infra q. 33, de ordine conceptionis Christi, plura dicenda sunt. Vide divum Thomam lib. 4 *Contra*

gentes, cap. 28, et Castro, *De haeresibus*, in verbo *Christus*, haeresi 1 et 3.

Secunda conclusio: *Filius Dei non assumpsit humanitatem habentem propriam subsistentiam sive personalitatem.* Haec conclusio etiam habetur de fide. Et quidem quod in Christo sit tantum una hypostasis, jam dictum est art. 2. Quod autem in humanitate non sit propria personalitas (posset enim aliquis fingere quod ibi esse non constituit personam), colligitur necessario ex propositione de fide. Nam si personalitas vere est in ipsa humanitate Christi, necesse est quod constituat personam, sicut necesse est quod albedo in corpore subjectata faciat album; ac proinde in Christo essent duae personae sive supposita duo, quod est expresse contra fidem.

8. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* argumentum dicimus quod illae locutiones explicandae sunt sicut ab Anselmo in lib. *De incarnatione Verbi*, cap. 5, ita ut homo pro natura hominis accipiatur. Et divus Thomas ad primum dicit quod illae locutiones non sunt extendendae tamquam propriae, sed interpretandae, "quia natura hominis est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc quod Filius Dei esse homo". Soto solebat interpretari eas locutiones eo modo loquendi quod solemus dicere quod praetor assumit personam regis, et dives assumit personam pauperis, quia ille se gerit ut rex, iste vero ut pauper. Ita Filius Dei dicitur assumpsisse hominem ad significandum quod non solum factus est verus homo, sed etiam quod se gessit ut homo mortalis passibilis, juxta illus Philip. 2 (v. 7): *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*, id est conversatione et convictu. Sed profecto melior est prior explicatio. Sed utraque explicat illum modum loquendi ut improprium.

9. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod dictum illud debet intelligi de his quae pertinent ad essentiam et proprietates naturae humanae. Ceterum ipsa personalitas est modus quidam conveniens singulis individuis per quem singula supposita constituuntur et distinguuntur omnino incommunicabiliter ab invicem. Et iste modus est inassumptibilis. Neque propterea ipsa persona est incurabilis, quia sicut est infirma propter infirmitatem naturae et potentiarum, non propter personalitatem, ita etiam curatur et sanatur ipsa persona dum natura ipsa et potentiae per gratiam et virtutes sanantur.

10. — Ad *tertium* argumentum jam diximus in articulo praecedenti quod in illo casu vel Deus de novo daret illi humanitati personalitatem novam, vel ipsa personalitas statim dimanaret ab ipsa natura humana; non quia illic praeexstiterit expresse, sed quia in ipsa natura radicaliter continebatur, ita ut si natura humana non fuisset praeoccupata personalitate Verbi, habuisset absque nova actione generantis propriam personalitatem.

11. — Ad *quartum* argumentum respondetur quod generatio terminatur ad suppositum quatenus natura ipsa producitur in illo, quod per se subsistit et per se primo incipit esse in illa natura; non quia generatio terminetur ad ipsam personalitatem quae sit terminus quo vel qui, sed terminatur ad naturam per se primo ut ad terminum quo, quatenus attingit ad unionem formae cum materia. Et ad hanc unionem attingit producendo dispositiones necessarias uterque parens in viventibus suo modo, videlicet femina ministrando et effective disponendo propria virtute sanguinem transmutandum a virtute seminis virilis usque ad ultimam dispositionem ad introductionem animae necessariam. Et idcirco fuit vera generatio Christi ex matre, quamvis non terminaretur ad ipsam personam secundum se, sed prout erat humana, quatenus persona divina quae antea erat, facta est humana, tam propter unionem humanitatis ad Verbum, quam propter generationem genitricis, cujus generationis terminus ut *quo* erat ipsa humanitas, et terminus *qui* erat iste homo.

12. — Ad *quintum* argumentum quidam putant necessarium esse dicere quod generatio Christi ex parte genitricis terminata fuerit per se etiam ad unionem humanitatis ad Verbum, quia beata Virgo vere est genitrix Christi et etiam genitrix Dei secundum fidem. Hoc autem verificari non potest nisi generatio Christi ex parte matris terminata fuerit et attigerit ipsam unionem humanitatis ad Verbum. Nos autem non existimamus esse necessarium ad hoc ut beata Virgo dicatur vere et proprie mater Christi et etiam Dei genitrix, quod ipsa attigerit generatione sua materna et officio genitricis ad uniendum humanitatem.

Notandum est pro hujus intelligentia quod inter philosophos est diversa opinio circa officium feminae in generatione prolis. Quidam enim ajunt quod femina quodammodo active concurrat ad producendum sanguinem qui futurus est materia in generatio-

ne, quam ipse vir virtute seminis debet disponere usque ad generationem prolis, quae quidem fit per unionem formae cum materia disposita. Alii vero ajunt quod femina non solum concurrit active ad producendum illum sanguinem materiam dispositam ut transmutetur a semine, sed etiam ipsa producit semen quoddam imperfectum, quod tamen permistum cum virili semine efficitur unum principium seminale ad transmutandum et disponendum sanguinem usque ad ultimam dispositionem necessariam ad introductionem formae substantialis.

Ex istis opinionibus prior habetur probabilior a physicis. A theologis autem universaliter tenetur illa opinio. Verumtamen sive haec sive illa opinio vera sit, dicendum est in proposito quod beatissima Virgo praestitit perfectissime officium matris et genitricis, et quod Spiritus Sanctus supplevit perfectissime officium virilis seminis, formando ex purissimo sanguine virgineo corpus Christi, quod statim recepit in eodem momento animam rationalem, et in eodem momento supra totum ordinem naturae humanitas illa conjuncta est personalitati divinae.

Ex quo sequitur quod etiamsi illic generaretur purus homo, fuisset tamen miraculosa generatio virtute Spiritus Sancti supplente vicem seminis virilis, et ipsa beata Virgo non magis neque minus exerceret officium maternum genitricisque quam modo. Ex quo rursus sequitur quod nunc de facto beata Virgo est naturalis mater, et Christus est naturalis filius Virginis, quia ipsa Virgo naturaliter concurrit et exercebat officium matris et genitricis propria virtute naturali.

Ad argumentum igitur propositum respondetur transeat antecedens, sed nego consequentiam dum infertur, ergo illa generatio terminata fuit ad unionem humanitatis ad aliud suppositum creatum. Et ratio est quia, quamvis beata Virgo exercendo officium matris non attigerit ad conjunctionem et unionem illam humanitatis ad personam divinam, tamen nihilominus dicitur generare Filium Dei et esse genitricis Dei, quia suppositum divinum fuit quod substitit illi humanitati quae generata est a Virgine ut terminus quo ipsius generationis maternae, sive mater concurrat active priore illo modo, sive secundo modo. Ceterum quod ipsa beata Virgo concurreret active ut humanitas illa suppositaretur in Verbo divino, non erat officium matris. Quapropter non potuit

concurrere ad illam unionem tamquam causa, sed fortassis potuit concurrere instrumentaliter. Sed hoc difficilem etiam habet intelligentiam, quoniam beata Virgo neque aliqua creatura potuit habere concursum instrumentalem ad hoc ut humanitas illa terminaretur ad Verbum Dei. Et ratio est quia, quamvis aqua baptismi instrumentaliter concurrat ad regenerandum hominem per gratiam baptismalem et faciendum filios Dei adoptivos, tamen ad hoc quod instrumentaliter concurrat ad faciendum filium Dei naturalem per communicationem personalitatis divinae, non videtur possibile quod aliqua creatura concurrat.

Sed *contra* praedictam doctrinam adhuc est *duplex* objectio. *Prima* est quod in creaturis matres attingunt ad unionem humanae naturae ad personam generatione sua: ergo etiam beata Virgo, quae vere et proprie mater fuit, attigit ad unionem humanitatis ad personam Verbi.

Secunda objectio est: si sufficit ut beata Virgo sit vere et proprie mater Dei quod officium matris vel materna generatio terminata fuerit ad humanitatem tamquam ad terminum quo aliquis est homo, sequitur quod si modo Verbum divinum assumeret humanitatem meam destructa mea personalitate, quod diceretur et esset filius matris meae genitus a genitrice mea. Probatur sequela, quoniam subsistit in humanitate ad quam terminata est generatio matris meae tamquam ad terminum quo.

Ad *primam* objectionem respondetur nego antecedens, immo neque ipse pater in humanis attingit ad unionem naturae ad suppositum. Ratio est evidens, quia in humanis improprie dicitur quod Petrus unitur humanitati suae, quoniam Petrus essentialiter constituitur natura humana et illam includit. Et idcirco non requiritur, ut beata Virgo sit mater et genitrix vere et proprie, quod attingat generatione sua ad unionem hypostaticam active, neque ut causa neque ut instrumentum.

Ad *secundam* objectionem negatur sequela, quoniam non sufficit ad hoc ut aliquis dicatur genitus ab aliqua femina, quod habeat humanitatem formatam in utero feminae; sed requiritur quod in instanti generationis exerceat officium personae subsistentis in illa humana natura, et talis persona dicetur generari.

13. — Ad *sextum* et ultimum argumentum respondetur quod simpliciter loquendo anima non fuit prius natura subsistens quam

assumeretur a Verbo, immo per hoc ipsum quod unita est personalitate Verbi et non aliter habuit subsistentiam, non propriam, sed divinam. Et ut dicemus q. 6, prius intelligitur anima unita Verbo et assumpta quam caro, quamvis in eodem instanti utrumque fuerit unitum.

14. — Dubitatur secundo: an de potentia Dei absoluta fuerit possibile quod humanitas cum propria subsistentia assumeretur a Verbo.

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Personalitas est quaedam entitas perfectior quam omne accidens; sed jam diximus probabiliter sustineri posse quod Deus de potentia absoluta possit assumere naturam accidentis: ergo multo magis poterit assumere illam entitatem quae est personalitas de praedicamento substantiae, ac proinde poterit assumere humanitatem cum propria subsistentia.

15. — Arguitur *secundo.* Non minus repugnat accidenti existere per se per propriam inexistentiam quam habebat in substantia, quam repugnat substantiae esse in alio per propriam subsistentiam. Sed jam factum est per divinam potentiam quod accidentia existant per se manente illa inexistentia propria. Ergo fieri poterit per eamdem potentiam quod substantia per propriam subsistentiam sit in alio supposito, scilicet divino.

16. — Arguitur *tertio.* Probabile est quod Verbum assumpsit humanitatem cum propria existentia ipsius: ergo etiam potuit assumere cum propria subsistentia et personalitate. Consequentia probatur, quia pariter distinguuntur ab ipsa humanitate existentia et personalitas et utraque terminat humanitatem; existentia quidem tamquam ratio propter quam natura est extra nihil, personalitas vero sive subsistentia tamquam ratio completa subsistendi per se. Ergo si existentia vel natura cum existentia est assumptibilis, etiam erit assumptibilis personalitas vel ipsa natura cum personalitate.

17. — *Quarto:* non implicat contradictionem quod Verbum assumat personalitatem, vel saltim naturam quae simul terminetur propria personalitate: ergo poterit Deus hoc facere. Antecedens probatur, quia inde non sequeretur quod Verbum esset illa per-

sonalitas, sicut modo non sequitur quod natura assumpta sit Deus; neque etiam sequeretur quod Deus esset personatus personalitate creata, sicut non sequitur quod sit animatus anima quam assumpsit. Ergo nulla est implicatio.

18. — Arguitur *quinto*. Poterit Deus constituere hanc humanitatem in duobus locis, et facere quod in uno loco terminetur propria personalitate et in alio loco terminetur personalitate divina, sicut potest facere quod in uno loco sedeat et in alio stet vel currat.

19. — His non obstantibus sit nobis **conclusio certa** et communis theologorum: *Implicat contradictionem quod Deus assumat personalitatem vel subsistentiam alicujus naturae, aut etiam naturam ipsam terminatam cum propria subsistentia.* Prior pars hujus conclusionis universalior est quam secunda; extendit enim se etiam ad divinam personalitatem, quae est omnino inassumptibilis, etiam ab aliqua persona divina. Sed utraque pars probatur. Quia de ratione subsistentis ut sic est ut ultimo terminetur: ergo implicat amplius terminari vel quod ulterius compleatur id quod est ultimum complementum. Sed assumi est trahi ad subsistentiam assumentis tamquam ad complementum substantiale ejus quod assumitur. Ergo implicat contradictionem quod assumatur natura cum propria subsistentia.

Confirmatur exemplo optimo. Nam materiae primae repugnat recipi in aliquo subjecto, quia ipsa est primum subjectum: ergo similiter, quia subsistentia est ultimus terminus naturae substantialis, non poterit terminari alio ultimo termino, neque natura terminata propria subsistentia poterit aliena terminari.

Probatur secundo. Natura per propriam subsistentiam subsistit per se; sed quando assumitur non subsistit per se, sed per aliud a quo assumitur: ergo implicat quod subsistat per se et non subsistat per se sed per aliud.

Denique duae personae distinctae naturae non possunt uniri ad invicem unione substantiali: ergo persona humana non potest assumi a persona divina. Patet consequentia, quoniam assumptio de qua loquimur importat unionem substantialem, non accidentalem.

20. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* nego consequentiam, quia personalitas intrinsece includit omni-

modam incommunicabilitatem ad aliam hypostasim, quam non includit natura accidentis, quamvis sit imperfectior.

21. — Ad *secundum* argumentum nego majorem, immo magis repugnat et simpliciter repugnat quod personalitas sit in alio tamquam in ultimo complemento naturae, quia ipsamet personalitas est ultimum complementum, sicut etiam implicat quod punctus terminetur puncto, cum ipse sit ultimus terminus lineae.

22. — Ad *tertium* argumentum nego consequentiam, quoniam existentia non est complementum intrinsecum naturae subsistentis in aliquo, sed ipsa subsistentia est complementum ultimum et intrinsecum personae. Unde non repugnat quod humanitas cum propria existentia terminetur ad personalitatem Verbi; repugnat autem quod cum propria personalitate terminata terminetur ad personalitatem Verbi. Verum est tamen quod, secundum Scotum, existentia humanitatis Christi non recipitur in persona ipsius humanitatis, sed recipitur immediate in ipsa humanitate. Quod quidem in nobis contrario contingit, scilicet quod existentia immediate recipitur in persona ratione personalitatis cujus ratione ipsa natura existit.

23. — Ad *quartum* argumentum jam dictum est quomodo implicet contradictionem ex parte personalitatis assumendae. Et quamvis inde non sequeretur quod Deus esset illa personalitas vel persona assumpta, tamen sequeretur quod personalitas vel persona assumpta terminaret aliquam naturam et non terminaret illam, et quod persona esset ultimo terminata et non esset ultimo terminata.

24. — Ad *quintum* argumentum respondetur quod terminare humanitatem non importat respectum aliquem in ordine ad locum. Unde impertinens est quod humanitas sit in multis locis ad hoc quod in uno loco possit terminari una personalitate et in alio loco alia personalitate; quemadmodum, quamvis materia prima poneretur in duobus locis, et teneremus opinionem quod materia potest sine forma conservari, tamen nunquam concederemus quod in uno loco esset cum forma et in alio esset sine alia forma. Etenim si haec materia informata est hac forma substantiali, ubicumque fuerit informabitur illa, quia informatio non respicit locum. Quemadmodum etiam corpus Christi Domini quod est in sacramento afficitur eisdem accidentibus et qualitatibus intrinse-

cis quibus in caelo afficitur. At vero non dicitur quod stat in sacramento aut sedet vel ambulat, quia hujusmodi praedicata dicunt respectum ad locum ubi exercetur res significata. Esse autem album et incorruptibile non dicitur ad locum vel ad aliquid extrinsecum.

25. — Dubitatur ultimo: an humanitas in Christo propriam appetat personalitatem.

Pro *parte affirmativa* arguitur: *primo,* appetitus naturalis nihil aliud est quam ipsamet rei natura inclinata et propensa ad suum connaturale bonum, ad suam perfectionem et terminum. Sed in Christo manet ipsa natura humana singularis. Ergo manet illa inclinatio et appetitus naturalis ad propriam personalitatem.

26. — Arguitur *secundo.* Intellectus animae Christi habet naturalem inclinationem ad propriam et connaturalem scientiam, immo ponitur in Christo cognitio discursiva, etiamsi alias ipse intellectus sit perfectissimus scientia infusa atque beata, quae sunt multo perfectiores quam naturales scientiae. Ergo similiter humanitas Christi, quamvis sit perfectiori modo terminata personalitate divina, nihilominus habebit naturalem inclinationem et appetitum ad propriam personalitatem.

Quod *si quis* respondeat negando consequentiam et assignando rationem discriminis, quia propria subsistentia humanitatis non est composibilis cum divina; at vero scientia naturalis composibilis est cum scientia infusa et beata: *contra* hanc solutionem est quod non tollitur naturalis inclinatio ad id quod est naturale ex eo quod habeatur aliquid aliud excellentius, incomposibile tamen cum eo quod est naturale. Nam lapis in loco superiori detento habet digniorem locum et incomposibilem cum loco naturali; et nihilominus non desinit inclinari et appetere locum naturalem, etiamsi deserat locum alias digniorem. Ergo pari ratione humanitas Christi conservat naturalem inclinationem et appetitum ad propriam subsistentiam.

27. — Scotus in *Quodlib.* 19 tenet partem affirmativam. Pro cujus probabilitate aliqui advertunt quod in humanitate Christi possunt considerari *tres inclinationes* vel appetitus. *Prima* est inclinatio particularis ipsius naturae ad id quod est sibi connatu-

rale. Et dicunt quod secundum istum appetitum inclinatur illa humanitas ad propriam personalitatem, et consequenter appetit separationem a persona divina. Quemadmodum si homo quantum ad corpus maneret in puris naturalibus nunquam glorificandus, et ejus anima assequeretur visionem beatificam, cum qua visione supponamus non esse composibilem unionem ad corpus corruptibile, dicunt, nihilominus quod tunc anima beata appeteret particulari appetitu unionem ad corpus, et consequenter separari a beatitudine.

Secundus appetitus est universalior quo omnis natura appetit bonum universale inquantum est pars ipsius universi. Et hic appetitus est etiam naturalis et necessarius, immo et efficacior quam primus, sicut lapis naturaliter inclinatur ad motum sursum versus ad supplendum vacuum. Et isto modo humanitas Christi, dicunt, appetit naturaliter unionem cum Verbo propter bonum universi, quod maxime dignificatur ex illa unione.

Tertius appetitus est elicitus, sive sit liber, sive non. Et hoc appetitu libere desiderabat Paulus dissolvi et esse cum Christo, licet hoc esset contra naturalem appetitum ipsius naturae, etiam elicitum, quo *nolumus expoliari sed supervestiri* II ad Cor 5 (v. 4). Et secundum istum appetitum humanitas Christi maxime appetit unionem cum Verbo gaudetque cum illo.

28. — Nobis autem probabilior est pars negativa. Unde ponimus **conclusionem:** *Nullo modo humanitas Christi inclinatur vel appetit terminari propria personalitate.* Haec conclusio evidenter probatur quantum ad appetitum elicitum. Nam si anima Christi haberet talem appetitum, non esset plene et omnibus modis beata, quia non haberet quidquid vellet et appeteret. Item si libere appeteret propriam personalitatem, esset imprudens: primo quidem quoniam appeteret quod nunquam erit futurum; deinde quoniam appeteret quod ita est minus bonum quod non esset composibile cum maximo bono quod habet, scilicet cum personalitate divina, et denique eo maxime quod in Verbo divino est impeccabilis prout est in illo, non autem prout est in propria personalitate.

Praeterea probatur conclusio, quod humanitas Christi non appetat appetitu illo particulari naturae propriam personalitatem. Primo quidem quia talis appetitus suppletur eminentius per divinam personalitatem; neque potest impleri propria personalitate

nisi absente personalitate divina: ergo natura non appetit propriam personalitatem.

Confirmatur. Si talis appetitus adquirendi propriam personalitatem amissa divina esset elicitus vel rationalis, profecto esset inordinatus. Cum igitur opus naturae sit opus intelligentiae, non est credibile quod in ipsa humanitate Christi sit ille appetitus particularis, quoniam esset inordinatus.

Confirmatur exemplo. Si Deus collocaret lapidem in loco ubi suppleretur bonitas proprii centri multo melius quam si lapis esset in centro naturali, ipse lapis tunc non appeteret proprium centrum, quoniam extra illud habet quietem multo perfectiorem. Ergo etc. Quemadmodum etiam materia prima in corpore glorioso non dicitur appetere aliam formam magis quam materiam caeli, et sicut corpus Christi non habet naturalem appetitum ad locum inferiorem, alias sibi connaturalem, quia perfectio illa loci naturalis conservativi locati multo melius suppletur dum corpus gloriosum est in caelo. Et una ex rationibus quare Christus ascendit in caelum est ut locatum proportionaretur cum loco, ut docet divus Thomas infra, q. 57. Sic igitur humanitas Christi perfectissime supposita non appetit propriam personalitatem. Hanc sententiam tenet Cajetanus et est communis thomistarum.

29. — Pro solutione argumentorum nota quod nomine appetitus vel propensionis aut inclinationis non intelligimus solum potentiam naturalem vel aptitudinem ad aliquid; sed insuper intelligimus privationem illius perfectionis ad quam dicitur esse potentia vel aptitudo. Et idcirco si illa perfectio habetur alias magis complete et perfecte, et cum illo non est composibilis alia perfectio naturalis, non dicemus proprie quod manet appetitus ad illam perfectionem naturalem.

Ceterum dupliciter ille appetitus qui dicebatur universalis ipsius naturae quo appetit bonum universi non potest dici naturale, nisi quando illud bonum est naturale. Et quia bonum hypostaticae unionis est maxime supernaturale, non est dicendum quod in humanitate Christi est ille appetitus naturalis ad illam unionem propter bonum universi.

30. — Ad *primum* nego majorem, quoniam appetitus importat non solum naturam cum suis potentiis, sed etiam non esse completam per aliquid quod formaliter vel eminenter suppleat per-

fectionem illam naturalem cum quo non est composibile ipsa perfectio naturalis.

31. — Ad *secundum* argumentum bene responsum est illic. Ad *replicam* autem concedo antecedens quando illud quod est dignius non supplet formaliter vel eminenter id quod est naturale. Et ita, quamvis locus superior sit dignior secundum se, tamen lapidi non est convenientior, neque suppletur quies et conservatio lapidis in loco superiori. Sed quando suppletur, ut jam diximus, perfectio ipsa naturalis, non relinquitur ultra appetitus ad id quod alias erat naturale.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis

Conclusio est negativa; et de facto est catholica, ut patet ex communi consensu Ecclesiae, quae intelligit et docet unicam animam et unicum corpus in Christo esse. Et rationes divi Thomae demonstrationes sunt ostendentes non solum oppositum repugnare fidei catholicae, sed etiam esse impossibile.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis

Conclusio est negativa, et loquendo de facto est fides catholica. Et patet, quia omnes peccavimus in Adam. Humanitas vero Christi non poterat contrahere peccatum originale. Item multae animae condemnabuntur: ergo non sunt assumptae a Verbo Dei. Et beatus Joannes Baptista confessus est quia non esset ipse Christus. Vide Damascenum lib. 3 *Orthodoxae fidei* [cap. 11].

ARTICULUS SEXTUS

Utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae

Conclusio est affirmativa, et certa secundum fidem, Lucae 3 (v. 38) : *Qui fuit Adam;* ubi reducitur genealogia Christi usque ad Adam. Sed dicet aliquis quod ibidem dicitur, *ut putabatur filius Joseph.* Respondetur quod secundum morem hebraeorum, genealogiae virorum narrabantur, et idcirco evangelistae servaverunt morem illum, quia beata Virgo erat ex eadem tribu, ut patet Luc. 2 (v. 4) : *Eo quod esset de familia et cognatione David.* Et quia secundum fidem, Christus est filius naturalis matris suae, et illa erat ex stirpe Adae, necessario sequitur quod Christus assumpsit humanitatem ex stirpe Adae. Ceterum de concordantia genealogiae Christi ut narratur a Matthaeo et Luca dicendum erit infra q. 31, a. 3.

QUAESTIO QUINTA

De assumptione partium humanae naturae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Filius Dei assumpserit verum corpus

Conclusio est affirmativa. Et est definita in cap. *Firmiter,* de summa Trinitate et fide catholica, et in concilio Nicaeno et Ephesino primo, cap. ultimo, et in epistola ad Nestorium.

Circa quam conclusionem fuerunt olim haereses, de quibus vide Irenaeum, lib. 3, cap. 4, et divum Augustinum, lib. *De haeresibus,* cap. 46, et divum Thomam, lib. 4 *Contra gentes,* cap. 49, Castro, *De haeresibus,* Verbo *Christus,* haeresi prima.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus habuerit corpus carnale sive terrestre

1. — **Conclusio est affirmativa** et certa secundum fidem catholicam.

Circa quam etiam fuerunt olim haereses. Nam priscillianistae dixerunt Verbum divinum habuisse corpus phantasticum, quem errorem etiam habuerunt manichaei. Vide divum Leonem in epistola 91 [al. 28], cap. 5. Valentinus etiam haereticus erravit, ut inquit Augustinus ubi supra, cap. 11, qui ajebat Christum spirituale vel caeleste corpus secum attulisse de caelo, nihilque de beata Virgine sumpsisse, sed per illam tamquam per rimulam transisse. Hisce temporibus illae haereses sunt mortuae. Quamobrem non

opus est eas ex professo refutare, sed solum advertere quod in conciliis supra citatis damnantur hujusmodi haereses.

2. — **Dubitatur** autem in hoc articulo: **an sit de fide quod Verbum univerit sibi hypostatice sanguinem.**

Arguitur *primo pro parte negativa.* Sanguis non informatur anima rationali: ergo non est assumptus a Verbo. Antecedens est sententia probabilis quam tenent aliqui philosophi, et Durandus in 4, d. 10, q. 1, Capreolus q. 2 ad 4 contra primam concl. Sed consequentia probatur, quia Filius Dei non assumpsit nisi tantum ea quae sunt de essentia humanae naturae vel intrinsece pertenentia ad integritatem illius.

3. — Arguitur *secundo* ex communi theologorum proloquio: "quod semel assumpsit nunquam dimisit"; sed sanguis qui effusus est in circumcisione ita est dimissus quod nunquam fuit reassumptus: ergo nunquam fuit unitus hypostatice Verbo divino.

Confirmatur. Quia sanguis effusus in passione Christi non videtur reassumptus, saltim totaliter, in resurrectione, nam mansit in ipsa terra humectata et rubricata sanguine Christi, ita ut usque in hodiernum diem asseratur esse aliquas [reliquias] illius terrae rubricatae sanguine Christi.

4. — Arguitur *tertio.* Verbum divinum non assumpsit alios humores, videlicet phlegmam, bilim et melancholiam: ergo neque sanguinem.

5. — Durandus ubi supra asserit quod sanguis non fuit unitus hypostatice Verbo divino propter primum argumentum. Capreolus vero in 4, d. 11, q. 1 tenet quod sanguis fuit unitus hypostatice, quamvis non sit unitus animae rationali, neque sit pars actu corporis humani. Idem docet Soto in 4 Sent. d. 44, q. 1, a. 3. Cajetanus autem hoc in loco ait sanguinem esse actu partem animatam et Verbo unitam.

Et si quis objiciat quod sanguis est ultimum alimentum, sicut dicit Aristoteles lib. 2 *De partibus animalium,* et alias saepe, immo divus Thomas infra, q. 31, a. 5 ad 1 argumentum ait, quod caro et ossa sunt actu partes corporis, sanguis vero non est actu pars, sed potentia tantum: respondet Cajetanus ex eodem divo Thoma in 4, d. 44, q. 1 [a. 2, qla. 3] quod partes humani corporis sunt in duplici differentia. Quaedam ita sunt actu partes, ut in alias

non sint transmutabiles, quales sunt caro et ossa et nervi et pes et manus; quaedam vero ita sunt actu partes, quod sunt in potentia ad alias partes, quales sunt quatuor humores humani corporis. Et de hujusmodi partibus diversa verificantur respectu diversorum, quatenus secundum unam rationem sunt in actu et secundum aliam sunt in potentia.

6. — Pro decisione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Sanguis corporis Christi unitus fuit divinitati sicut et caro hypostatice, et oppositum est error in fide.* Probatur ex Clemente sexto in extravaganti *Unigenitus,* de poenitentiis et remissionibus, ubi ait quod una "gutta sanguinis circumcisionis sufficiebat ad redemptionem humani generis propter unionem ad Verbum". Et idem Clemens sextus, consultus de hac quaestione, propterea quod quidam concionator Barchinonae publice asseruerat sanguinem non esse unitum Verbo, definivit esse unitum Verbo. Hoc habetur in *Directorio inquisitorum,* tit. 58, q. 10. Item Silvester in *Rosa aurea,* q. 30, tit. 3 ait a duobus pontificibus fuisse hanc veritatem definitam.

Et potest probari ex sacra scriptura, ubi redemptio humani generis attribuitur effusioni sanguinis propter pretiositatem sanguinis. V. gr., I Petri 1 (v. 18-19) : *Hoc scientes quod non corruptibilibus auro vel argento etc., sed pretioso sanguine quasi agni immaculati.* Et Apoc. 1 dicitur *Redemisti nos Domine in sanguine tuo.* Et Ecclesia quotidie canit, *Tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redemisti.* Si autem pretiositas sanguinis solum consisteret in hoc quod persona Verbi offerebat illum sanguinem, profecto pariter poterat nos redimere si offerret sanguinem alicujus agni. At vero tunc non diceremus quod pretioso sanguine, quamvis possemus dicere, quos redemisti per pretiosam actionem tuam. Igitur propter unionem hypostaticam sanguinis ad Verbum divinum, pretiosum sanguinem appellamus.

Praeterea non est minoris venerationis calix consecratus quam hostia consecrata, in qua continetur ex vi sacramenti corpus Christi. Nam aequaliter dicit Paulus I ad Cor. 11 (vv. 28-29) : *Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne judicium sibi manducat et bibit.* Ergo tantam dignitatem habet sanguis quantam habet caro respectu unionis ad divinitatem.

Secunda conclusio: *Non est haereticum asserere quod sanguis non informatur anima rationali in Christo.* Probatur, quia versatur in opinione inter physicos an sanguis humanus uniatur animae. Sed secundum fidem catholicam satis est asserere Christum esse perfectum hominem in natura humana, sicut et alii homines. Ergo quod in aliis hominibus non informatur ipsa anima, non erit etiam de fide quod in Christo Domino informetur. Item viri catholici ita opinantur. Neque sequitur ex hac opinione quod Verbum duas naturas substantiales assumpserit, eo quod sanguis non est natura perfecta, sed est in via ad naturam perfectam. Quemadmodum etiam cum homo generat hominem non dicitur generare duo animata, quamvis generatio hominis requirat generationem embrionis, eo quod embrio est in via ad generationem hominis; et idcirco non dicitur homo generare duo animalia eo quod embrio non est in specie intenta ab ipsa natura, sed reducitur ad speciem hominis.

Item non sequitur ex illa opinione quod totus sanguis qui erat in Christo uniretur hypostatice Verbo divino, etiam ille sanguis qui nondum pervenit ad venas, sed generatur in decoctione hepatis. Etenim ille sanguis non est necessarius per se ad consistentiam et corpulentiam humani corporis, sed est praeparatum ut recipiatur paulatim in ipsis venis.

Tertia conclusio: *Non dissonat a doctrina Aristotelis et magis consonat cum mysterio incarnationis opinio quae asserit sanguinem hominis esse animatum.* Et quidem quod attinet ad Aristotelem probatur ex libro 3 *Historiae animalium,* cap. 19, ubi ait quod sanguis qui est in venis movetur et quandiu vivit animal, animatur (1). Ubi videtur Aristoteles insinuare quod sanguis partim est in potentia in eo quod dicit, movetur, et est etiam in actu in eo quod dicit, animatur. Ceterum quod attinet ad mysterium incarnationis, probatur conclusio. Non videtur necessarium ut uniretur sanguis Verbo hypostatice, si non erat pars humanae naturae. Similiter non apparet ratio quare sanguis reassumeretur in resurrectione ad corpus humanum, si tantum est pars in potentia. Nam profecto in ipsa resurrectione non solum Christi, sed nostrum non erit nutrienda caro sanguine. Non igitur reassume-

(1) Aristot., *De animalibus historia,* lib. 3, cap. 19. Didot, 3, 51.

tur, si tantum esset pars in potentia. De qua re iterum redibit sermo infra, q. 54, a. 2.

Observandum est autem quod haec nostra opinio intelligenda est de sanguine qui jam consistit in venis et arteriis et etiam intra ipsam carnem, qualis est succus ille sanguineus. Etenim sanguis ille qui adhuc est in coctione hepatis et in via ut purificetur et per venas diffundatur, non est animatus neque opus est in resurrectione illo sanguine.

7. — Ad argumenta in oppositum. Ad *primum* respondetur primo secundum nostram opinionem negando antecedens. Respondetur secundo nego consequentiam, nam quamvis non animetur sanguis anima rationali, tamen pertinet ad consistentiam et corpulentiam humani corporis. Et fallitur Durandus vehementer in hoc quod concedit antecedens et consequentiam, sicut et Abulensis, *Paradoxa* 2, cap. 43, qui tenet quod neque sanguis est pars humani corporis, neque fuit unitus Verbo Dei.

8. — Ad *secundum* respondetur quod illud theologicum proverbium, quod semel assumpsit nunquam dimisit, intelligendum est primo quidem de corpore et anima et de partibus necessariis ad integritatem humani corporis. Unde sanguis etiam necessarius ad consistentiam humani corporis, sive animatus sive inanimatus sit, unitus divino Verbo, nunquam separatus est ab unione hypostatica. Cum hoc tamen stat in veritate quod sanguis Christi, sicut et reliquae partes humani corporis, erat in motu et alteratione, et quodammodo consumebatur et nutriebatur calido agente in humidum radicale quandiu erat in vita mortali; quemadmodum etiam ungues Christi crescebant et fortassis abscindebantur, sicut aliis hominibus, et dentes ejus fortassis etiam mutati sunt, sicut et aliorum infantium. Immo vero ad veritatem mortalis corporis pertinebat quod corpus Christi nutriretur sicut et alia humana corpora, in quibus aliquid insensibiliter deperditur dum aliud ex alimento reparatur, atque ita nutriuntur et alimentantur humana corpora.

Ad argumentum in forma respondetur ad minorem: primo, quod sanguis qui effusus est in circumcisione fortassis reassumptus est etiam in resurrectione, sicut et praeputium. Respondetur secundo, quod non est inconveniens concedere quod parum sanguinis qui effusus est in circumcisione permisit Deus corrumpi, sicut

et corrumpebatur sanguis aliorum puerorum, quemadmodum etiam aliquos capillos forte dimisit Christus et partes unguium quos scindebat, quoniam hujusmodi capilli non erant opus ad veritatem et rectitudinem resurgentis. At vero sanguinem quem effudit in passione totum reassumpsit, neque fuit separatus a Verbo divino. Et oppositum ejus est error in fide, quoniam consecramus in calice sanguinem Christi qui pro nobis effusus est, in quo per concomitantiam fides docet quod est corpus Christi. Ita docet divus Thomas infra q. 54, a. 2, et *Quodlib.* 5, a. 5, et Turrecremata in ca. *Invitat,* de consecratione, d. 2, et Innocentius tertius, lib. 4 *De sacramento altaris* [cap. 17]; immo vero in septimo synodo generali recitatur, act. 4, sermo Athanasii dicentis, non est catholicis existimandum quod ex carne et sanguine Christi possit aliquid in mundo inveniri, nisi illud quod in ara altaris per manus sacerdotum quotidie offertur. Unde infert quod si aliquis sanguis conservatur in aliquibus ecclesiis, non est effusus a Christo, sed miraculose profluxit vel ab imagine crucifixi vel ab aliqua hostia. Item in sexta synodo, actione 16, damnatur quidam presbyter eo quod dixisset, Verbum in passione exuisse sanguinem, hoc est reliquisse sanguinem (1). Et denique Christus Dominus reassumpsit totum sanguinem convenientem ad integritatem sui corporis. Ergo absolute totum reassumpsit. Probatur consequentia, quia Christus erat in aetate perfectissima habens perfectissimum temperamentum totius complexionis: ergo non habebat sanguinem superfluum. Igitur totum quem effudit reassumpsit, quia totus erat conveniens perfectioni corporis humani.

9. — Ad *tertium* respondetur quod non ita expressus est de aliis humoribus quod sint uniti divinitati sicut de sanguine, et ideo non est ita expresse de fide. Sed nihilominus tam illi qui tenent quod sanguis non informatur anima, quam illi qui affirmant esse animatum, dicere tenentur quod etiam alii humores sunt uniti divinitati in persona Verbi. Ratio est quia omnes quatuor humores pertinent vel ad consistentiam, vel ad veritatem humanae naturae. Sed fortassis non est facta mentio praeter sanguinem, quia alii humores non sunt seorsum separati a substantia sanguinis vel carnis, nisi forte in illis locis ubi gignuntur vel ha-

(1) Mansi, 11, 619.

bent radicem suam, ut v. gr. bilis generatur in felle vel juxta fellem, et melancholia in liene, et phlegma in capite et in pulmonibus, in quibus locis non est existimandum humores esse animatos quandiu sunt distincti a corpulentia et substantia membrorum aut sanguinis vel carnis.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Filius Dei animam assumpserit

Conclusio est affirmativa, et oppositum fuit haeresis Arrii et postea Apollinaris, ut Augustinus docet lib. *De haeresibus,* cap. 49 et 55, et in lib. *Octoginta trium quaestionum,* q. 80, et in lib. *Contra Felicianum,* cap. 33, et super *Psalm. 29.* Videatur divus Thomas lib. 4 *Contra gentes,* cap. 32. Haec haeresis fuit damnata locis supra citatis art. 1; et in Symbolo Athanasii dicitur: "Perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens."

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Filius Dei assumpserit mentem humanam sive intellectum

Conclusio est affirmativa, et de fide. Videatur Augustinus ubi supra, et divus Thomas ubi supra, cap. 33.

QUAESTIO SEXTA

De ordine assumptionis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima

Prima conclusio: Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima secundum ordinem temporis.

Secunda conclusio: Filius Dei assumpsit carnem humanam mediante anima secundum ordinem dignitatis et causalitatis.

Prima conclusio certa est secundum fidem, de qua infra q. 33, a. 3.

Nunc autem de secunda parte secundae conclusionis dicendum est. Arguit enim Durandus contra illam in 3, d. 2, q. 2: si in assumptione esset ordo prioritatis naturae, aut esset ex parte assumptionis, aut ex parte rerum assumptarum. Sed non ex parte assumptionis, quia illa est unica, et unius ad seipsum non potest esse ordo; neque etiam ex parte rerum assumptarum, quia uniuntur quatenus sunt unum, scilicet una humanitas. Ergo nullus est ordo prioritatis naturae in assumptione.

Pro solutione notandum est quod conclusio non sic est intelligenda ut caro uniatur Verbo mediante anima, ita ut Verbum non manserit immediate unitum carni sicut et anima, et sine dependentia simpliciter ab unione ad animae naturam. Revera utraque pars mansit unita immediate ad Verbum. Alias sequeretur quod in morte Christi non maneret corpus unitum Verbo, nisi de novo uniretur. Sensus igitur conclusionis est qui in solutione ad tertium explicatur a divo Thoma, videlicet quod Verbum assumpsit car-

nem mediante anima, secundum ordinem causalitatis, quantum ad fieri ex parte congruitatis, quatenus caro est assumptibilis, quia est caro animata anima rationali. Loquimur autem de assumptibili sicut divus Thomas supra locutus est, a. 1 quaest. 4.

Ad argumentum Durandi respondetur quod ex parte assumptorum est ordo. Nam quamvis utraque pars uniatur Verbo et secundum se et ut faciunt unam naturam humanam, tamen altera pendet ab altera secundum rationem dignitatis et congruitatis ut assumantur a Verbo. Caro enim est pars humanitatis quatenus informatur anima rationali. Et hinc est ordo in assumptione inter partes, non quidem dependentiae simpliciter in facto esse, sed congruentiae quantum ad fieri, scilicet ut caro propter animam assumatur. Et hunc ordinem observat et advertit Magister in 3 Sent., d. 2, et divus Augustinus in epistola 3 ad Volusianum [al. epist. 137, cap. 2] et Damascenus lib. 3 *Orthodoxae fidei*, cap. 6, et omnes theologi ponunt aliquem ordinem in assumpto ex parte rerum assumptarum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu

Conclusio: Filius Dei dicitur assumpsisse animam mediante intellectu, tam propter ordinem dignitatis, quam propter ordinem causalitatis, scilicet secundum congruentiam.

Pro intelligentia articuli nota quod in homine est tantum unica anima secundum substantiam et essentiam, ut in 1 p., q. 76, a. 3 definitur esse certum secundum fidem. Sed eadem anima informat corpus et vivificat, et est principium omnium operationum vitalium quae exercentur corpore, scilicet est principium vegetandi et sentiendi et appetendi secundum concupiscibilem et irascibilem. Similiter etiam eadem anima est principium intelligendi; sed tamen ratione hujus dicitur mens, sive spiritus, sive intellectus, maxime quando elevatur ad intelligentiam aeternorum et inclinatur ad illa. Respectu vero aliarum operationum dicitur anima ab animando. Et haec divisio insinuatur nobis in illo ad Hebr. 4

(v. 12): *Vivus est enim sermo Dei* etc. *pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus.*

Dicimus ergo quod sensus conclusionis divi Thomas duplex potest esse. Alter ut eadem anima secundum substantiam sit medium ratione dignitatis et congruentiae, quatenus est spiritus et mens, ad hoc ut assumatur quatenus est sensitiva et vegetativa. Alter sensus est ut ipsae potentiae, quae sunt qualitates propriae ipsius animae, habeant talem ordinem respectu assumptionis, ut quaedam ex ipsis sint medium congruitatis assumendi alias potentias, v. g. intellectus et voluntas sint medium assumendi sensus et appetitus sensitivos, scilicet concupiscibilem et irascibilem. Sed prior intelligentia magis nobis placet. Non assumuntur ut id quod assumitur, sicut assumitur corpus et anima et humanitas, sed dicuntur assumi quatenus sunt in subjecto quod assumitur per se et immediate. Volumus dicere quod, si Verbum divinum dimitteret animam, non maneret unitum intellectui, sicut maneret unitum corpori si solam animam dimitteret. Et hoc absque nova unione ad corpus.

Quod si quis objiciat: primo quidem quod divus Thomas in solutione ad primum dicit, "etsi intellectus non sit aliud ab anima": respondetur quod non concedit antecedens, sed negat consequentiam. Nam in prima parte q. 77, a. 1 docuit distingui potentias animae ab anima. Item fortassis accepit ibi intellectum pro anima intellectiva. Deinde si objiciatur quod dicit ad 3, "anima inter quam et Verbum Dei ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae": respondetur quod non dicit divus Thomas simpliciter quod non accipitur pro essentia animae, sed adjicit "quae est omnibus potentiis communis", id est quatenus est communis omnibus potentiis. Sed inquit accipitur "pro potentiis inferioribus", id est pro anima secundum potentias inferiores, ut nos explicamus. Verum est tamen quod eo modo quo uniuntur accidentia et potentiae animae et corpus Verbo divino, quia scilicet sunt in subjecto quod unitur secundum se, videlicet in anima aut in carne, ita est suus pecualiaris ordo dignitatis et congruitatis inter ipsa accidentia. Et ideo uterque sensus colligitur ex doctrina divi Thomae, sed prior est magis germanus.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro

1. — Conclusio est negativa et de fide. Et intelligitur de prioritate temporis, nam secundum prioritatem naturae diffinita est contraria sententia rationibus divi Thomae art. 1.

Circa istum articulum multa dicit Cajetanus quae *falsissima apparent,* praesertim duo. Alterum est quod anima in statu resurrectionis subsistit ut quod, nunc autem in statu vitae mortalis est id quo totus homo subsistit, quoniam in illo statu mutabitur animae conditio et efficietur id quod subsistit. Alterum est quod anima in statu resurrectionis non individuabitur a corpore, sed potius ipsa individuabit corpus. Ex quo infert Cajetanus quod continget in resurrectione ut aliquis homo nullam reassumat partem materiae quam habuerat in praesenti statu, et nihilominus erit idem corpus cum illo quod fuit in statu praesenti propter identitatem animae individuantis corpus.

Alterum horum, nempe primum dictum, falsum est, et secundum plus quam falsum et periculosum et forsitan errori proximum, ut ostendi solet in materia resurrectionis, et Medina super hunc articulum. Quod autem primum assertum falsum sit probatur. Primo, quia adversatur toti philosophiae docenti formam constituentem formaliter aliquod totum non esse id quod, sed id quo. Deinde probatur, nam ex illo primo dicto Cajetani videtur sequi contra fidem catholicam quod anima in statu resurrectionis non sit vere et proprie forma corporis humani. Probatur sequela, nam forma est id quo totum subsistit. Sed anima secundum Cajetanum non est id quo totus homo subsistit in illo statu. Ergo non est forma corporis humani. Praeterea sequitur quod Petrus in statu resurrectionis sit alterius rationis specifice vel numerice a semetipso secundum quod fuit in statu vitae mortalis. Consequens non est admittendum. Ergo neque antecedens. Probatur sequela. Nam forma Petri in statu resurrectionis, secundum Cajetanum, erit id *quod* subsistit; nunc autem in statu vitae mortalis est id *quo* Petrus subsistit: ergo est variatio in forma substantiali.

Sed est advertendum Cajetanum non negare majorem, post resurrectionem esse id quo homo subsistit, et fatetur non esse formam totius hominis, et ex consequenti fatetur illam esse principium formale quo; sed dicit animam in illo statu non solum esse id quo subsistit et existit homo, sed etiam esse simul id quod subsistit et existit. Ceterum in statu vitae mortalis, inquit Cajetanus, anima est id quo existit homo tantum, et non est id quod subsistit et existit. Cum autem anima a corpore separatur, efficitur id quod subsistit et existit quasi quaedam semipersona. Itaque illud esse subsistentiae et existentiae quod in statu vitae mortalis competit toti homini tamquam immediato subjecto, tamen in statu separationis convenit ipsi animae, et est ipsa subjectum subsistentiae et existentiae. Cum vero corpori reunitur, manet in eadem conditione in qua manebat quando erat a corpore separata. Itaque ipsa retinet subsistentiam et existentiam tamquam id quod, et postea communicat illam toti homini tamquam causa ejus formalis. Et ita simul est id quod et id quo.

2. — In hac doctrina Cajetanus non recte philosophatus est. Circa cujus doctrinae censuram duo sunt certa apud omnes. Alterum est quod anima separata a corpore est id quod subsistit et existit; alterum est quod postea corpori reunita simul est id quod et id quo. Itaque est ratio formalis toti homini ut subsistat et existat, et est etiam subjectum quod subsistit et existit. Illud autem est valde dubium quod dicit Cajetanus, animam in statu vitae hujus mortalis esse tantum id quo homo subsistit, et non esse id quod subsistit et existit, immo esse subjectum quod immediate recipit esse existentiae. Nam oppositum hujus docet idem Cajetanus in 1 p., q. 76, a. 1, et colligit illud ex divo Thoma ibidem ad 5 arg., ubi utique Thomas docet animam rationalem in hoc differre a formis corruptibilibus, quod forma substantialis corruptibilis tantum est id quo totum compositum subsistit et existit, forma vero rationalis non solum est id quo, sed etiam id quod subsistit et existit, immo immediatius est anima id quod existit quam homo. Haec enim causalis est vera: quia anima rationalis existit, ideo homo existit. Istam sententiam amplectuntur multi ex modernis, inter quos est magister Soto primo *Physicorum*, q. 7.

Ceterum non desunt aliqui viri docti ex junioribus hujus temporis quibus placet sententia Cajetani, quam ipse in articulo primo hujus quaest. expressius docet. Et fuit etiam sententia Scoti in 3, d. 2, q. 2. Existimo tamen sententiam istam esse falsissimam.

3. — Contra quam arguitur *primo*. Forma substantialis rationalis incipit esse per creationem independenter a toto composito: ergo fit per se et non producitur ad productionem totius hominis. Ergo habet esse existentiae per se independenter a toto homine. Consequens negari non potest sine injuria fidei et philosophiae. Prima consequentia manifesta est. Nam totus homo non producitur per creationem, sed per generationem; anima autem non producitur per generationem sed per creationem: ergo non comproducitur ad productionem totius hominis, sed fit per se. Secunda conclusio probatur. Nam fieri est esse adquirere: ergo si anima per se fit independenter a toto, per se etiam et independenter a toto habet esse existentiae.

Secundo probatur. Quia ex opposita sententia sequitur quod anima rationalis secundum naturam sit corruptibilis et solum per miraculum habeat immortalitatem. Consequens est contra fidem. Ergo et antecedens. Probatur sequela, quia secundum illam sententiam, anima in suo esse dependet a toto, quia non habet esse per se sed existit ad esse totius: ergo secundum naturae ordinem, destructo esse totius, destruitur esse ipsius animae. Confirmatur. Nam per hanc rationem efficaciter probamus ceteras formas substantiales esse corruptibiles, quia non habent esse per se, sed dependenter a suis totis et a suis suppositis.

4. — Ad haec argumenta respondent auctores oppositae sententiae, animam rationalem in eo differre a ceteris formis substantialibus corruptibilibus, quod aliae formae neque habent esse per se, neque habere possunt; et ita neque possunt esse terminus creationis, neque possunt existere per se per naturam a corporibus separatae. Anima vero rationalis, quamvis dum est in corpore corruptibili non per se existat, est tamen talis naturae quod per se potest existere.

Haec tamen solutio debilis est et frivola. Primo quia, si anima non existit per se, non potest esse ullo modo terminus creationis. Ex eo enim quod per se potest existere et ex eo quod ex nihilo potest fieri, colligitur quod possit esse creationis terminus. Et

ideo ut actu sit terminus creationis, requiritur quod actu producatur ex nihilo et quod actu per se existat.

Praeterea aegerrime explicari potest qua ratione anima rationalis possit per se existere a corpore separata, si dum est in corpore ex natura sua ita pendet ab esse totius sicut formae corruptibiles pendet a suis totis substantialibus.

Igitur sententia ista Cajetani non est satis consentanea ad explicandum animae immortalitatem, et ideo est omnino rejicienda. Et resolutorie dicendum est quod anima in corpore corruptibili et in statu resurrectionis simul est id quod existit et id quo totus homo existit et subsistit. Et in re hac nulla est differentia inter unum et alterum statum. At vero anima separata a corpore tantum est id quod existit et subsistit tamquam totale subjectum subsistentiae et existentiae. Verum est tamen quod sicut anima separata non est natura integra et totalis, sed pars naturae humanae, ita etiam subsistentia qua subsistit non est subsistentia integra et perfecta.

5. — Obiter tamen in hac re *duo sunt notanda.* Primum est quod, ut in superioribus dictum est, sicut in natura totali personalitas seu subsistentia realiter distinguitur ab existentia, ita in anima separata semipersonalitas seu subsistentia incompleta distinguitur realiter ab existentia; et anima per hanc semipersonalitatem efficitur proximum existentiae susceptivum, sicut natura integra per subsistentiam completam et personalitatem perfectam est subjectum proximum et totale existentiae. Et in re hac nihil dicimus novitatis, ut existimat Medina.

Secundo notandum est quod inter subsistentiam seu personalitatem animae separatae et ejus existentiam, inter alia, versatur haec differentia: quod existentia simpliciter loquendo in sua ratione est completa, et tantum est incompleta secundum quid, scilicet ratione subjecti in quo est, quia talis existentia terminat naturam incompletam partialem, nempe animam. Et ideo quando postea in statu resurrectionis existentia illa communicatur toti humanae naturae, adquirit suum complementum totale absque intrinseca aliqua perfectione existentiae; sed eo solum quia est terminus naturae totalis et integrae. Ipsa autem existentia est prorsus eadem in anima separata et in anima conjuncta corpori. Nam totus homo existit per eamdem omnino existentiam per quam

existit anima. Etenim anima per mortem hominis non incipit existere: ergo non habet novam existentiam, sed incipit existere separata, id est quantum ad illum modum separationis quem antea non habebat. Unde in hac consequentia, anima incipit existere separata: ergo incipit existere, arguitur a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, sicut in ista, Petrus incipit esse albus: ergo Petrus incipit esse. Et ideo quando moritur homo, non corrumpitur existentia hominis quantum ad substantiam ipsius existentiae, sed tantum corrumpitur existentia, scilicet existentia animae quae antea communicatur homini; sicut in generatione hominis non producitur existentia hominis per generationem quantum ad substantiam ipsius existentiae, sed tantum quantum ad modum, quia mediantibus dispositionibus productis a generante incipit existentia animae communicari homini genito quae ante generationem non communicabatur. At vero subsistentia animae separatae simpliciter est incompleta, sicut et natura animae, cujus est intrinsecus et connaturalis terminus. Unde postquam anima corpori reunitur, sicut constituitur integra natura humana, ita etiam subsistentia integratur et completur et adquirit novum et reale complementum. Itaque natura humana ex corpore et anima constituta non terminatur per invariatam subsistentiam animae separatae, sed cum novo additamento substantiali. Et dicimus quod sicut natura integratur ex partibus duabus substantialibus, ita et ejus subsistentia integratur ex subsistentia partiali animae et ex subsistentia partiali corporis. Ex quo sequitur quod subsistentia animae separatae appellatur proprie semipersonalitas, et ipsa anima semipersona.

6. — Circa ea quae dicit divus Thomas in corpore articuli, est notandum quod Origenes circa materiam hujusmodi dupliciter erravit. Primo quia dixit omnes animas ab initio fuisse creatas, lib. 1 *Peri archon*, cap. 7, et lib. 2, cap. 2 et 3 et 8. Erravit etiam secundo in particulari de anima Christi Domini lib. 2, cap. 6, ubi ait: "illa anima de qua Christus dixit, *Nemo aufert a me animam meam*, ab initio creata, Verbo fuit inseparabiliter et indissolubiliter unita" (1). Primus error condemnatus est in concilio Bracarensi primo et in epistola divi Leonis 91, cap. 10 (2), de quo

(1) ORIGENES, *Peri archon.*, lib. 2, cap. 6, n. 3. MG, 11, 211.
(2) S. LEO PAPA, *Epist. 15*, c. 10. ML, 54, 684.

videntus est divus Thomas lib. 2 *Contra gentes,* cap. 83 et 84, et in 1 p., q. 118, a. 1. Secundus error condemnatur in allegata epistola divi Leonis.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita

Conclusio est negativa et certa secundum fidem catholicam, ut patet ex concilio sexto Constantinopolitano, act. 11, in confessione Sophronii, quae acceptatur ab ipso concilio, act. 13, ubi dicitur: "simul quippe caro, simul Verbi Dei caro, simul animata anima rationali" (1). Et divus Ambrosius libro *De incarnatione,* cap. 6 ait fuisse quorundam errorem asserentium corpus Christi etiam ab aeterno unitum ipsi Verbo. Vide divum Damascenum lib. 3 *Fidei orthodoxae,* cap. 2. De ordine vero conceptionis Christi disputat divus Thomas infra q. 33.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus

Prima conclusio: Ex parte intentionis agentis, Filius Dei assumpsit partes humanae naturae mediante toto, ita ut prius natura assumpserit totum et propterea assumpserit partes.

Secunda conclusio: Ex parte executionis, scilicet ex parte materiae, Filius Dei assumpsit totam humanitatem mediantibus partibus.

Circa istum articulum notandum est quod simpliciter loquendo melius et proprius dicemus quod Verbum Dei assumpsit partes humanae naturae mediante humanitate quam econtrario, quemadmodum simpliciter loquendo dicimus quod Verbum Dei assumpsit carnem mediante anima, ut art. 1 explicatum est. Quia caro non erat assumptibilis secundum congruitatem quantum ad fieri

(1) Mansi, 11, 474.

nisi mediante anima cui unitur, ita etiam partes humanae naturae non sunt assumptibiles secundum congruitatem nisi prout faciunt unam humanitatem. Et quemadmodum non dicimus sine addito quod Verbum assumpsit animam mediante carne, nisi addamus via executionis et in genere causae materialis, ita divus Thomas videtur non concedere absolute quod Verbum assumpsit humanitatem mediantibus partibus, sed cum addito, scilicet via executionis et operationis. Et haec doctrina colligitur ex solutione ad primum arg.

Ex dictis solvitur argumentum Scoti quod ipse facit in 3, d. 2, q. 2, qui tenet contra secundam conclusionem quod via executionis prius assumitur tota humanitas quam partes. Et est ejus argumentum: si humanitas Christi relinqueretur suae naturae ut subsisteret in propria personalitate, tunc prius existeret tota humanitas per personalitatem suppositi quam partes humanitatis. Ergo etiam nunc in ipso Verbo divino prius existit humanitas personalitate Verbi quam partes. Probatur consequentia, quia Verbum communicat suam personalitatem ipsi naturae et partibus ejus eo modo quo communicaret suppositum creatum quantum ad ordinem.

Ad quod respondetur concedendo totum quod infert. Sed nos non loquimur nisi de prioritate causae materialis. Totum vero respectu partium habet se ut forma vel ut causa formalis. Sic igitur via executionis asserimus partes humanitatis prius natura assumi quam tota humanitas, non autem simpliciter prius. Scotus autem non probat nisi quod simpliciter loquendo non assumuntur prius partes quam tota humanitas, quod nos concedimus.

Durandus vero, d. 2, q. 2 negat hujusmodi ordinem assumptionis. Sed ille singularis est in hac opinione, ut diximus art. 1.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia

1. — Prima conclusio: Sive gratia accipiatur pro gratia unionis, sive pro gratia habituali, humana natura non est assumpta per gratiam.

Secunda conclusio: Si gratia sumatur pro gratuita voluntate Dei, facta est unio sive assumptio per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem et principalem.

Nota pro his quae dicta sunt supra q. 2, a. 9, quomodo dicit divus Thomas hic quod "gratia unionis est ipsum esse personale". Unde sequitur quod est aliquid increatum, quamvis etiam aliquando dicatur gratia facta, ratione relationis quae in tempore coepit esse, vel etiam ratione mutationis humanae naturae, quemadmodum dicimus quod Deus factus est nobis refugium.

2. — **Dubitatur** circa secundam conclusionem, id quod in articulo decimo quaest. 2 in hunc locum rejecimus: **an haec assumptio humanitatis ad Verbum, sive haec unio facta sit mediante gratia habituali.**

Gabriel in 3 Sent., d. 1, q. 1 tenet *partem affirmativam,* et citat pro sua sententia Occam et Aureolum. Et inquit quod ille habitus est veluti glutinum quo duae tabulae copulantur, et quod iste habitus appellatur gratia unionis. Fundamentum ejus est quia ille et consortes negant in creaturis esse relationes reales, sed opinantur quidquid est reale in creaturis esse absolutum. Et quia consequenter non ponit unionem quae sit relatio realis in humanitate, constituit habitum absolutum quo humanitas uniatur Verbo divino. Item etiam, quia sancti etiam dicunt quod haec unio facta est per gratiam; v. gr. Augustinus lib. 13 *De Trinitate,* cap. 19 dicit, inter alia quae Deus fecit, ista fuit summa gratia, ut ad se sumeret humanam naturam (1).

3. — At vero *haec opinio plus quam falsa est et erronea* judicio nostro. Quia, secundum fidem, haec unio est substantialis: ergo medium hujus unionis non potest esse accidens; alias humanitas per accidens uniretur Verbo divino. Probatur secundo. Accidens non potest immediate uniri Verbo divino: ergo non potest se habere sicut glutinum quo duae tabulae copulantur, quod quidem utrique parti immediate unitur. Antecedens probatur, quia accidens non potest uniri Verbo divino tamquam subjecto; neque unitur hypostatice, quia isto modo Verbum divinum terminaret per se primo dependentiam habitus quantum ad existentiam, ac proinde jam ille habitus non penderet a subjecto humanitatis. Item

(1) S. Augustin., *De Trinitate,* lib. 13, cap. 19. ML, 42, 1033.

sequeretur quod unio humanitatis ad Verbum non posset esse major quam unio illa accidentis ad Verbum. Patet sequela propter illam maximam Aristotelis necessariam, propter quod unumquodque tale etc. Sed in illo casu unitur Verbo accidens illud, et quia unitur illud accidens, unitur humanitas: ergo.

Confirmatur. In unione formae substantialis ad materiam, formaliter loquendo, inquantum forma substantialis est, non mediat aliquod accidens, sed immediate unitur forma substantialis materiae, quae secundum se est immediata potentia ad actum substantialem, et propterea ipsa materia prima est substantia. Sed unio hypostatica humanitatis ad Verbum substantialis est, non accidentalis. Ergo immediate substantia unitur substantiae scilicet humanitas personae divinae.

Praeterea sequeretur quod etiam anima justi uniretur hypostatice Deo. Probatur sequela, quia medium unionis hypostaticae secundum illos doctores est gratia habitualis: ergo habebit eumdem effectum ubicumque fuerit. Vel certe oportet ponere in Verbo aliud medium praeter gratiam habitualem per quod humanitas uniretur hypostatice.

Et denique *fundamentum primum* illius sententiae *aperte falsissimum est* et contra communem sententiam philosophorum. Alterum vero *nihil probat,* quia illa gratia maxima quae dicitur facta humanae naturae fuit causatio ipsiusmet personae Verbi divini, non alicujus habitus.

4. — *Altera opinio* est Alexandri 3 p., q. 7, membro 2, a. 1 et in q. 12, m. 1, ubi ait quod haec unio facta est per gratiam habitualem dispositive. Quae quidem gratia, quatenus facit animam in qua est subjective gratam, apellatur gratia gratum faciens; sed quatenus est dispositio ad illam unionem, apellatur gratia unionis; quatenus vero inde dimanat gratia ad nos dicitur gratia capitis.

5. — Arguitur *primo* pro hac sententia. Humanitas de se non est sufficienter disposita ut assumatur et uniatur ad Verbum: ergo necessaria est dispositio.

6. — *Secundo,* quoniam alias sequeretur quod non posset assignari ratio quare magis Verbum divinum assumeret hanc humanitatem quam aliam. Probatur sequela, quia una humanitas secundum se non est magis apta ut assumatur quam alia. Ergo

necesse est quod ponatur in illa humanitate aliqua singularis dispositio ut illa potius assumeretur quam alia.

7. — *Tertio* arguitur. Ad hoc ut homo uniatur Deo tamquam filius adoptivus necesse est ut disponatur habitu gratiae; et similiter ut essentia divina uniatur intellectui beati opus est infusione luminis gloriae quo intellectus disponatur, non solum ut uniatur sibi divina essentia in ratione speciei, sed etiam ut videat Deum. Ergo ut uniatur divina hypostasis humanae naturae, quae est major dignitas, necessaria est dispositio ex parte humanitatis.

8. — *Denique* arguitur ex divo Augustino libro *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15, ubi ait "ea gratia factus est unusquisque nostrum ab initio fidei suae christianus et justus, qua gratia ille homo factus est Christus" (1); sed nos efficimur justi per gratiam habitualem: ergo ille homo etiam factus est Christus per gratiam habitualem.

9. — Haec opinio Alexandri *parum differt a prima opinione,* et ita eisdem fere argumentis convinci potest falsitatis, et etiam ex his quae dicemus quaestione sequenti art. 13, ubi docet divus Thomas quod gratia habitualis se habet ad gratiam unionis sicut propria passio respectu subjecti; at vero propria passio, v. gr. risibilitas, non est dispositio ad unionem animae cum corpore: ergo neque gratia habitualis est dispositio ad unionem Verbi cum humanitate.

Quod *si quis contradicat* quod, quemadmodum calor est propria passio ignis quae consequitur formam ignis, et nihilominus est dispositio materiae ut forma ignis uniatur illi et conservetur in illa, ita etiam gratia habitualis poterit esse dispositio humanitatis ut Verbum uniatur illi, quamvis illa dispositio consequatur unionem et causetur ex illa: *respondetur* quod non omnia quae consequuntur formam sunt dispositiones materiae ad formam uniendam vel retinendam, sed solum qualitates passibiles habent hoc officium. Nam v. gr., visus et auditus consequuntur ut propriae passiones introductionem animae in corpus, et tamen non sunt dispositiones ad unionem. Ita ergo gratia habitualis et virtutes consequuntur unionem Verbi ad humanitatem, et tamen non sunt dispositiones ad illam unionem. Si quis autem velit dicere

(1) S. Augustin., *De praedest. sanctorum,* cap. 15. ML, 44, 982.

quod saltim gratia et virtutes quae sunt in humanitate Christi sunt dispositiones quae decent talem animam unitam Verbo Dei hypostatice, dummodo non asserat esse dispositiones ad unionem ipsam efficiendam et quibus mediantibus fiat unio, optime dicitur, de quo infra q. 7, a. 13.

10. — Ad *primum* argumentum Alexandri negatur consequentia. Tota enim hujus facti ratio est potentia facientis. Unde ad hanc unionem non requiritur dispositio quo fiat unio, sed sola capacitas et aptitudo naturae secundum congruitatem, eo vel maxime quod ista unio est substantialis.

11. — Ad *secundum* argumentum concedo totum; nam praeter divinam voluntatem non invenitur causa quare illam animam magis assumpserit quam aliam.

12. — Ad *tertium* nego consequentiam, quia Filius adoptivus elevatur ad operationem. Similiter visio beatifica est operatio. Unde requiritur dispositio proportionata potentiae. Sed assumptio humanitatis est ad ipsum esse hypostaticum. Quare non requiritur dispositio.

Ad *divum Augustinum* respondeo quod ibi docet quod, quemadmodum nulla merita Christi praecesserunt ut esset Christus, ita nulla merita nostra praecesserunt ut essemus christiani.

QUAESTIO SEPTIMA

De gratia Christi secundum quod est singularis homo

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis

Conclusio est affirmativa.

De materia hujus articuli disputant doctores in 3, d. 13.

Dubitatur ergo in hoc articulo **an conclusio sit certa secundum fidem.**

Ad hoc breviter respondetur quod negare in anima Christi fuisse et esse gratiam habitualem, est temerarium valde et errori proximum, si non error in fide. Probatur. Quia negare quod in nobis gratia sit qualitas et habitus infusus inhaerens animae, meretur illam cesuram, secundum communem sententiam theologorum. Ergo multo magis negare in Christo fuisse hujusmodi habitus gratiae et virtutum, praeter fidem et spem, quae non sunt compositibiles cum visione beatifica. Antecedens supponendum est ex his quae deffiniuntur a theologis 1. 2, q. 55 et 56 et 65, a. 3, et q. 110, a. 1 et 2. Consequentia vero probatur, quia Christus est caput, de cujus plenitudine omnes accepimus.

Neque valet objicere quod ad hunc effectum sufficiebat gratia unionis hypostaticae, quia profecto tunc Christus inquantum homo non haberet rationem capitis influentis in membra, sed dumtaxat ejus humanitàs haberet rationem puri instrumenti, non exemplaris cui assimilaremur, quod videtur esse contra illud ad Rom. 8 (v. 29), *conformes fieri imaginis Filii sui ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Ubi loquitur Apostolus de Christo non solum inquantum est Filius Dei, sed etiam inquantum est homo, de cujus plenitudine nos omnes accepimus.

Probatur secundo. Quoniam anima Christi fuit semper beata ab initio suae creationis beatitudine creata, quae consistit in visione Dei, ad quam requiritur lumen gloriae infusum, de quo 1 p., q. 12, a. 5, dubio 1, concl. 2. Ergo etiam requiritur gratia habitualis infusa ipsi animae. Probatur consequentia, quia ipsa gratia est radix vitae aeternae.

Confirmatur. Quoniam ad plenitudinem gratiae Christi pertinet quod ejus anima exornetur omnibus gratiis et donis quae non repugnant plenitudini veritatis. Sed gratia habitualis et caritas non solum non repugnant, sed etiam consonant cum gloria et beatitudine animae Christi. Ergo certissimum est fuisse in illo gratiam habitualem et caritatem, ita ut oppositum dignum sit censura non minus gravi quam si negaret aliquis in nobis gratiam et caritatem esse habitum infusum. Ceterum quomodo gratia habitualis sit necessaria in Christo ad merendum, dicemus infra art. 13.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerint virtutes

1. — Conclusio est: Christus habuit omnes virtutes.

Conclusio intelligenda est de virtutibus quae non repugnant statui animae beatae et dignitati personae Christi, qualis est fides, spes et poenitentia. Potest etiam intelligi universaliter conclusio de omnibus virtutibus quantum ad meritum; sic enim omnes virtutes fuerunt in Christo Domino, ut explicabimus art. sequenti.

2. — Notandum etiam est quod si intelligatur quantum ad habitus virtutum sive infusos sive adquisitos, similem habet certitudinem sicut conclusio art. praecedentis quantum ad habitum caritatis. Nam de aliis virtutibus moralibus non est ita constitutum inter theologos esse habitus infusos distinctos, sicut certum est de habitibus virtutum theologicarum esse infusos, quamvis sit communis opinio, praesertim thomistarum, quod in nobis sunt virtutes morales infusae, quae doctrina magis consonat cum ratione et fide. Ceterum si conclusio intelligatur quantum ad actus virtutum, certa est secundum fidem catholicam. Nam Christus exerce-

bat actus maximae humilitatis et obedientiae et temperantiae et religionis atque fortitudinis et justitiae et misericordiae, ut patet ex discursu vitae Christi prout narratur in sacris litteris.

Confirmatur ex illo Isaiae 11 (v. 2): *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus* etc. Quod testimonium, licet intelligatur de donis Spiritus Sancti, tamen ex eo colligitur fuisse in Christo non solum virtutes excellentes, sed etiam actus virtutum excellentissimos, propterea quod ipsa dona sunt quidam impetus Spiritus Sancti ad exercendum egregia et extraordinaria opera virtutum.

3. — **Dubitatur** in hoc articulo: **an in Christo Domino fuerint virtutes adquisitae ex genere suo et ejusdem specie cum illis virtutibus quas nos propriis actibus solemus acquirere,** sive in Christo fuerint infusae per accidens sicut in protoparenti, sive propriis actibus eas adquisierit.

Arguitur *primo pro parte negativa.* Hujusmodi virtutes fuissent supervacaneae in Christo: ergo. Antecedens probatur, quia in illo non poterant proprios actus exercere; quod probatur quia omnis actio Christi, cum sit perfectissima omnibus circumstantiis, exercebatur propter finem supernaturalem: ergo procedebat a virtutibus infusis; atque proinde aliae virtutes superfluae erant quae erant adquisitae ex genere suo.

4. — Arguitur *secundo.* Si Christus Dominus exerceret operationes elicitas ab illis virtutibus, sequitur quod per eas operationes augerentur tales virtutes. Consequens videtur falsum, quia Christus Dominus, sicut fuit perfectus in gratia ita ut non possit augeri in illa, ita videtur fuisse perfectus in virtute.

5. — Ad hoc dubium sit **prima conclusio:** *Probabilior est sententia quod in Christo fuerunt hujusmodi virtutes morales ejusdem speciei cum illis quas nos propriis actibus adquirimus.* Probatur. Primo quia, ut videbimus q. 12, in Christo Domino ponitur a theologis scientia adquisita ut ejus intellectus perficeretur modo sibi connaturali et proportionato: ergo etiam in appetitu et intellectu practico debet poni virtus connaturalis et proportionata secundum rationem naturalem, praeter virtutes morales infusas per se de objecto supernaturali.

Probatur secundo et confirmatur, quia in nobis composibiles sunt virtutes infusae cum virtutibus adquisitis, v. gr. fortitudo

infusa cum fortitudine adquisita: ergo etiam in Christo Domino. Probatur consequentia, quia gratia quanto majus est minus tollit perfectiones naturae, immo magis perficit. Confirmatur, quia in Christo Domino ratio et synderesis naturalis perfectissimae fuerunt: ergo et ipse Christus debuit habere et exercere naturales virtutes perficientes appetitum et intellectum practicum.

Secunda conclusio: *Multo probabilior sententia est quod Christus habuit hujusmodi virtutes infusas per accidens in tanta perfectione quod nunquam augerentur actibus elicitis, quamvis absque periculo possit affirmari quod Christus propriis actibus adquisiverit eas, ac proinde eisdem actibus auxerit.* Ratio prioris partis hujus conclusionis est quia perfectiones simpliciter quae pertinent ad bonitatem hominis non debuerunt in Christo deesse vel diminutae esse. Sed virtutes istae morales de quibus loquimur ex natura sua bonum faciunt habentem et opus ejus bonum reddunt. Ergo non decebat quod in Christo Domino unquam defuerint vel imperfectae fuerint ita ut in illis profecerit Christus, quoniam alias verificaretur quod Christus Dominus nunc esset magis bonus quam antea.

Secunda vero pars conclusionis habet pro se argumentum quod factum est per comparationem ad scientiam adquisitam, quae revera adquiritur operatione intellectus agentis et propriis actibus adquiritur. Ergo si hoc non repugnat plenitudini veritatis in Christo, non etiam repugnabit plenitudini gratiae quod hujusmodi virtutes natura sua adquisibiles adquisierit.

Verumtamen haec ratio facile a nobis dissolvitur propter aliam rationem factam in priori parte conclusionis. Est enim maxima differentia quae sumitur ex diffinitione virtutis moralis etiam adquisitae, quae bonum facit habentem; at vero scientiae speculativae, sive etiam artes adquisitae, non faciunt bonum habentem. Et propterea non fuit indecens quod Christus Dominus eas adquisiverit et auxerit, immo hoc pertinebat ad perfectionem intellectus agentis, quod ejus opera abstraherentur species a phantasmatibus rerum sensibilium et perficeretur intellectus possibilis modo sibi connaturali, ut docet divus Thomas infra, q. 12 a. 2.

6. — Ad *primum argumentum* nego antecedens. Ad probationem transeat antecedens, quamvis aliqui negent, sed ajunt quod aliquando Christus Dominus fecit opera virtutum secundum rationem naturalem propter finem naturalem, non referendo in su-

pernaturalem finem. Nos autem negamus consequentiam, non enim repugnat quod actus virtutis moralis naturalis referatur a caritate in finem supernaturalem. Neque enim differentia inter virtutes morales infusas per se et adquisitas vel adquisibiles posita est in hoc, quod virtutes infusae referantur in finem supernaturalem, adquisitae vero non possint referri. Sed differentia est quod infusae ab intrinseco et ex propria ratione habent proportionem ut referantur in finem supernaturalem caritatis; adquisitae vero, quamvis ex propria ratione habeant dumtaxat proportionem ut referantur in finem naturalem hominis, tamen non repugnat eis quod ab extrinseco referantur in finem supernaturalem caritatis, immo est maxima perfectio quae accedit actibus illarum virtutum ex illa circumstantia finis supernaturalis, quemadmodum ordo universi et totius naturae perficitur per hoc quod ordinatur ad finem supernaturalem per gratiam. Ceterum infusae virtutes differunt ab adquisitis ex parte medii, cujus proportio excedit naturalem prudentiam respectu finis supernaturalis.

7. — Ad *secundum* jam patet ex dictis in secunda conclusione. Negatur enim sequela, quia Christus Dominus, cum haberet illas virtutes in summo gradu secundum legem ordinariam, nunquam augebat eas producendo actus intensiores quibus solent augeri virtutes. Semper enim operabatur intense secundum proportionem ipsorum habituum, non plus vel minus intense.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo fuerit fides

1. — Conclusio es negativa et certa secundum fidem catholicam quantum attinet ad actum; sed quantum attinet ad habitum non est ita certa.

Dubitatur an de facto in Christo fuerit habitus fidei et potuerit esse actus fidei.

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* In Christo fuit meritum fidei: ergo in illo fuit non solum habitus, sed etiam actus virtutis fidei. Patet consequentia, quia meritum fidei est speciale meritum quod invenitur in actu fidei distinctus ab actibus aliarum virtu-

tum. Ergo haec specialitas meriti invenitur in actu fidei provenienti ab speciali virtute fidei.

Confirmatur. Quia Christus Dominus in praeparatione animi paratus erat credere quod Deus erat trinus et unus, si non videret sicut videt. Sed hoc propositum videtur esse ab habitu fidei. Ergo habuit illum. Probo minorem, quoniam ad unamquamque virtutem pertinet, non solum exercere actum proprium, sed etiam ad illam pertinet propositum exercendi actum si opus fuerit, sicut ad temperantiam pertinet propositum jejunandi.

2. — Arguitur *secundo.* In Christo fuit magnificentia, quamvis non habuerit materiam exercendi hanc virtutem: ergo quamvis defuerit illi materia fidei, poterat nihilominus habere fidem.

Confirmatur. Quia in Christo et in beatis est habitus temperantiae et sobrietatis, quamvis in patria non possint exercere actus istarum virtutum circa delectationes tactus et gustus: ergo etiam poterit esse habitus fidei ad ornatum animae.

Arguitur *tertio.* Christus Dominus inquantum homo non videt omnia quae sunt in Verbo, alias comprehenderet divinam essentiam: ergo illa quae non videt poterat credere, quia poterant sibi revelari obscure; et tunc anima Christi poterat simul habere actum fidei circa obscure revelata, et actum visionis circa Deum clare visum. Ergo ratio divi Thomae non concludit necessario.

3. — Ad hoc respondetur, et sit **prima conclusio:** *De potentia Dei absoluta bene potest esse habitus fidei cum visione clara Dei.* Probatur, quoniam nulla est repugnantia inter habitum obscurum et actum evidentem ejusdem objecti; sed tota repugnantia est inter actum oscurum et actum evidentem ejusdem objecti: ergo possibile est.

Confirmatur. Quia valde probabile est quod Paulus vidit divinam essentiam in extasi, et tamen certum est quod non amisit habitum fidei, quoniam adhuc erat viator: ergo non repugnat habere habitum fidei et actum videndi Deum. Unde divus Thomas 1. 2, q. 67, a. 3, ubi explicat qua ratione fides non manet in patria, nihilominus non demonstrat quod substantia habitus fidei non possit simul esse cum visione, de potentia Dei absoluta.

Secunda conclusio: *Secundum legem Dei ordinariam non decet quod in beatis aut in Christo maneat habitus fidei.* Probatur, quo-

niam habitus fidei non deservit ad aliquam decentiam vel ornatum animae beatae: ergo non manet. Probo antecedens, quia ratio formalis ipsius fidei repugnat cum ratione formali visionis ejusdem objecti: ergo ipse habitus non habet ornatum.

Confirmatur ex Apostolo qui I Cor. 13 (v. 10) ait: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* qui locus intelligitur de visione beatifica, quae cum venerit evacuabit fidem, id est excludet fidem. Cum igitur Apostolus dicat *evacuabitur,* plane videtur significari quod non solum actus fidei, sed etiam habitus fidei auferetur ab intellectu beati. Unde nihil probabilitatis videtur nobis habere opinio Durandi et Palude et aliorum asserentium quod habitus fidei maneat in patria; non enim fundatur nisi in eo quod non fit demostratio quod non maneat, neque convincitur ex sacris litteris.

4. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* aliqui dicunt quod Christus habuit meritum fidei quatenus in praeparatione animi paratus erat credere. Haec tamen solutio aliis non placet, quia in beatis non dicemus esse fides in praeparatione animi, eo quod non pertinet ad illorum statum credere. Sed Christus etiam erat perfecte beatus. Ergo non pertinebat ad illum habere talem animi praeparationem. Melius ergo dicit Cajetanus in hoc articulo circa solutionem ad secundum, quod Christus non habuit formale et specificum meritum fidei, quamvis habuit illud eminenter, quatenus ejus voluntas erat obedientissima; quae tamen regulabatur per visionem Dei, quae eminenter complectitur perfectionem omnem fidei.

Ad *confirmationem* respondetur quod Christus Dominus nunquam habuit illud propositum speciale credendi, si opus esset; sed illud continebatur eminenter in proposito placendi et obediendi Deo in omnibus.

5. — Ad *secundum* argumentum respondet Cajetanus quod, quamvis in Christo defecerit materia liberalitatis et magnificentiae, non tamen defecit formalis ratio harum virtutum, quia per prudentiam judicabat quando et quomodo deberent pecuniae liberaliter et magnifice donari. At vero circa fidem econtrario se res habebat in Christo, quoniam deficiebat Christo ratio formalis fidei, scilicet obscura revelatio, quamvis non deficerent mysteria fidei quae sunt materia circa quam versatur fides.

Contra quam solutionem aliqui argumentantur sic: Ratio formalis specifica objecti cujuscumque virtutis non potest inveniri nisi determinata ad propriam materiam talis virtutis: ergo non potuit inveniri in Christo ratio formalis illarum virtutum, deficiente propria materia liberalitatis et magnificentiae.

Nihilominus haec objectio non probat quod habitualiter non potuerit esse in Christo ratio formalis liberalitatis et magnificentiae, immo neque probat quod actualiter non fuerit in Christo actus voluntatis, quemadmodum in nobis potest esse actualis voluntas cum ratione formali eleemosynae, etiamsi nihil demus pauperi quia non habemus. Item si quis dives magnifice agens deveniat in paupertatem, nihilominus erit formaliter magnificus, non solum secundum habitum quem adquisivit, sed etiam secundum actuale desiderium, quamvis non possit exercere actum exteriorem circa materiam magnificentiae. Multo igitur magis Christus Dominus habuit magnificentiam, non solum per se infusam, sed etiam alteram infusam per accidens, qualem homines solent adquirere propriis actibus. Immo etiam ipse Christus secundum actum simul fuit magnificentissimus, relinquens omnia ut nos illius inopia divites essemus. Bene igitur potest inveniri ratio formalis virtutis deficiente ipsa materia.

Aliter potest solvi argumentum si dicamus quod materia liberalitatis et magnificentiae simul cum sua ratione formali composibilis est cum statu animae beatae, non autem erat composibile objectum formale fidei et actus illius cum beatitudine.

Et per hoc patet ad *confirmationem*. Dicimus enim quod actus illarum virtutum non repugnant intrinsece cum actu beatitudinis sicut repugnat actus fidei.

6. — Ad *tertium* respondent aliqui quod probat secundum absolutam Dei potentiam possibile esse in Christo Domino et in quolibet beato reperiri actualem fidem earum rerum quas non intuentur in Verbo; sed tamen secundum legem ordinariam ajunt quod non est admittendum, quia dedecet statum beatificum obscura revelatio et cognitio inevidens.

Sed nobis haec sententia non placet. *Primo* quidem quia fides et actus fidei habet ipsum Deum pro objecto primario et immediato: ergo ratio formalis fidei debet exerceri principaliter circa ipsum Deum. At vero in illo casu non versaretur fides circa ipsum

Deum, sed circa aliquid creatum et obscure revelatum. Ergo actus ille credendi quem fingunt non esset ejusdem speciei cum actu fidei nostrae virtutis theologicae. Confirmatur. Deficiente objecto formali primario alicujus actus vel habitus non potest exerceri ipse actus circa secundarium objectum: ergo si Deus ipse clare videretur, deficeret objectum formale et primarium fidei. Ergo fides non poterit versari circa secundarium objectum, scilicet creaturam obscure revelatam.

Deinde sequeretur ex praedicta opinione quod nunc de facto ipsi beati et anima Christi crederent aliqua quae non viderent in Verbo. Probatur sequela, quia certi sunt quod multa continentur in Verbo et potentia divina quae ipsi non vident: ergo ille assensus sive cognitio esset fidei.

Tertio convincitur ejus intellectus qui videt Deum sicuti est ex proprio objecto assentiri revelatis a Deo quomodolibet revelentur: ergo fides de qua loquimur non potest illic habere locum. Patet consequentia, quoniam ad hanc fidem requiritur motum voluntatis ad determinandum intellectum ad assensum. Confirmatur. Quia quando Deus revelat alicui beato aliquod futurum contingens quod quidem non videt lumine gloriae, sed speciali revelatione, ille beatus non habet proprie loquendo fidem futuri eventus. Et hoc nulla alia ratione nisi quia videt Deum revelantem. Ergo impossibile est quod videns Deum habeat fidem de qua loquimur.

Et *denique* ostenditur quod dicimus. Nam etiamsi vera sit opinio illa quae tenet quod evidentia in attestante divino fit composibilis cum actu fidei, et ita consequenter ajunt qui tenent illam opinionem quod angeli creati fuerunt cum fide et evidentia in attestante, tamen quod ipse Deus attestans videatur clare, non inde colligitur esse composibile cum actu fidei, immo vero statim angeli beatitudinem consecuti caruerunt fide, non solum ipsius Dei secundum se, sed etiam eorum quae non videbant in Verbo. Ergo nulla ratione actus fidei virtutis theologicae potest esse simul cum visione Dei, sed omnino omnis alia cognitio, praesupposita visione Dei revelantis, pertinebit vel ad scientiam infusam, vel ad lumen prophetiae.

Et idcirco ad argumentum illud tertium respondetur quod, sicut anima Christi habet evidentiam imcomprehensibilitatis Dei, ita etiam habet evidentiam quod infinita continentur in omnipo-

tentia Dei quae ipsa non cognoscit distincte. Ceterum negamus esse possibile quod aliqua ex illis revelentur animae beatae revelatione obscura, quale opus est ad assensum fidei nostrae de qua loquimur.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo fuerit spes

1. — Prima conclusio: Spes virtus theologica non fuit in Christo.

Secunda conclusio: Christus habuit spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus.

Circa primam conclusionem nota quod illa est certa secundum fidem catholicam quantum ad hoc quod non expectabat Christus Dominus gloriam animae, quia de fide est quod a principio suae conceptionis habuit plene fruitionem divinam: ergo non sperabat illam, juxta illud ad Rom. 8 (v. 24), *Quod enim videt quis, quid sperat?*

2. — Dubitatur circa secundam conclusionem: **utrum actus quo Christus expectabat gloriam sui corporis et exaltationem sui nominis et salutem praedestinatorum esset actus spei simpliciter, id est ejusdem speciei cum actu spei virtutis theologicae.**

3. — Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Nam divus Thomas expresse dicit quod Christus habuit spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus, v. gr. respectu gloriae corporis nondum habitae.

Confirmatur ex ratione Aristotelis quam facit divus Thomas ex comparatione ad fidem: quod sicut ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis, ita etiam "spes inquantum est virtus theologica habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat... Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei potest etiam in aliis divinum auxilium expectare". Ergo Christus ex virtute theologica spei potuit expectare et sui corporis resurrectionem et nostram salutem.

4. — Arguitur *secundo* ex eodem divo Thoma 2. 2, q. 17, a. 3, ubi docet quod potest aliquis sperare alteri vitam aeternam praesupposita unione amoris ad illum: ergo Christus Dominus, qui ex multa caritate diligebat nos, potuit sperare nobis vitam aeternam.

5. — Arguitur *tertio*. Salus praedestinatorum et gloria corporis Christi erat bonum supernaturale futurum et arduum: ergo erat objectum spei virtutis theologicae. Antecedens probatur, quia *oportebat Christum pati et ita intrare in gloriam suam et praedicari in nomine ejus poenitentiam in remissionem peccatorum in omnes gentes,* ut habetur Lucae ultimo capitulo (vv. 46-47). Ergo salus nostra et gloria corporis ejus bonum erat arduum et difficile apud Christum, ac proinde objectum erat spei.

6. — Ob haec argumenta aliqui theologi asseruerunt, actum illum expectandi gloriam corporis et salutem nostram fuisse in Christo ejusdem speciei cum actu spei nostrae quo speramus immortalitatem corporis et salutem animarum. Negant tamen in Christo fuisse habitum spei propter defectum primarii objecti, quod est assecutio vitae aeternae futurae. Haec sententia habet fundamentum aliquod in divo Thoma 2. 2, q. 18, a. 2 ad 1, ubi ait quod Christus erat simul comprehensor et viator, "et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare poterat; non tamen ita quod haberet virtutem spei, quae non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potius fruitionem divinam". Nihilominus Cajetanus in hoc loco ait quod actus ille sperandi in Christo non fuit actus proprie spei, sed fuit quidam actus desiderandi, sicut beati sperant gloriam corporis futuram quam certissimi sunt quod assequentur. Et profecto haec sententia videtur expressa divi Thomae ubi supra ad 3 argumentum. Et ad quartum inquit quod "principale objectum spei est gloria animae"; non autem gloria corporis, quae quidem, "etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non tamen habet rationem ardui habenti gloriam animae..., quoniam habet sufficientem causam gloriae". Ergo multo magis verificabitur in Christo Domino quod non habuit actus spei virtutis theologicae, neque ejusdem spei cum illo, siquidem ejus anima erat beatissima, et ipse Christus Dominus habebat in semetipso causam sufficientissimam et efficacissimam omnium bonorum quae ipse expectabat fore aliquando. Pro-

prie vero ille actus dicetur expectatio futurorum, non autem actus spei virtutis theologicae.

7. — Ad *primum* argumentum respondetur quod divus Thomas sufficienter se explicuit in articulo et in solutione argumenti. Intelligit enim de actu expectandi id quod non habebat, non autem de actu ejusdem spei cum actu virtutis theologicae. Nam si talis actus fuisset in Christo, non esset ratio quare non poneremus in illo habitus virtutis spei, siquidem non est minus de fortitudine objecti respectu actus quam respectu habitus. Ceterum aliqua differentia est inter actus fidei et spei respectu Christi, quia Christus Dominus nullo modo habuit actum fidei, eo quod talis actus imperfectionem in cognitione importat, at vero actus expectandi aliquod bonum in futurum non includit aliquam imperfectionem repugnantem plenitudini veritatis et gratiae, sed includit cognitionem aliquam quae est quaedam imperfectio, vel respectu Christi viatoris secundum immortalitatem corporis, vel respectu membrorum ipsius, quae nondum erunt perfecta usque ad diem judicii. Et haec imperfectio consistit in hoc quod expectatur bonum quod non habetur. Et per hoc patet ad *confirmationem*.

8. — Ad *secundum* respondetur quod divus Thomas praesupponit illic quod ille qui sperat alteri beatitudinem, sperat etiam primo sibi eamdem beatitudinem. At vero quando respectu sui jam non habet spem vitae aeternae, sed possessionem, jam caret primario objecto et ratione formali ipsius, neque potest habere actus spei virtutis theologicae respectu aliorum, sed habebit desiderium ex caritate cum expectatione futuri eventus.

9. — Ad *tertium* argumentum respondetur quod, quia Christus Dominus habebat in se ipso necessariam causam et efficacissimam omnium bonorum quae expectabat, tum quia erat suppositum divinum, tum etiam quia jam habebat merita efficacissima ipsius totius praemii quod ipsi dandum erat, ideo respectu illius non erat arduitas, quamvis eligere voluerit media quaedam laboriosissima ad assecutionem praemii futuri.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum in Christo fuerint dona

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet Isaiae 11. Sed an ista dona sint habitus vel sint etiam distincta a virtutibus, disputatio theologica est. Neque tam certum est esse habitus distinctos quam certum est virtutes theologicas et gratiam esse habitus, de qua re in 1. 2, q. 68, a. 1 et 4.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum in Christo fuerit donum timoris

1. — **Prima conclusio: In Christo Domino non fuit timor secundum quod timor est de malo culpae vel poenae propter culpam.**

Secunda conclusio: In Christo fuit timor Dei secundum quod timor respicit eminentiam in illo qui potest inferre malum, et hic timor est reverentiae.

Tertia conclusio ad primum: Donum timoris proprie et per se respicit bonum, malum autem ex consequentia habetur.

Notandum in hoc articulo quod, secundum fidem, certissimum est fuisse in Christo Domino donum timoris, ut patet Is. 11 (v. 3): *Replebit eum spiritus timoris Domini;* quem locum universi patres intelligunt de dono timoris quod nomine spiritus significatur. In quo erravit Abaelardus haereticus, ut refert Bernardus epistola 190, et Castro *De haeresibus,* verbo *Christus,* haeresi 9. Difficile est autem theologis explicare quomodo hic timor fuerit in Christo Domino, et quale fuerit ejus objectum formale, scilicet an sit tantum divina excellentia et supereminentia Dei, an vero aliquo modo malum possibile.

2. — **Dubitatur** igitur **an sit proprie timor in Christo respectu alicujus mali.**

Arguitur *pro parte negativa.* Timor est quaedam fuga a malo possibili; sed nullum malum culpae vel poenae propter culpam repraesentabatur Christo tamquam possibile sibi provenire a Deo:

ergo non proprie timebat Deum dono timoris. Minor probatur, quia Christus sciebat se non posse peccare etiam ut homo, quoniam alias tribueretur supposito peccatum. Ergo.

Arguitur *secundo*. Deus quatenus est eminens non habet rationem objecti timoris, quamvis habeat rationem objecti religionis. Sed erit objectum doni timoris quatenus est potens infligere poenam propter culpam. Cum igitur Christus esset beatus, non poterat timere poenam propter culpam.

3. — Pro intelligentia hujus difficultatis *notandum est primo* quod timor prout est passio quaedam, de qua 1. 2, q. 42, et donum timoris, de quo 2. 2, q. 19, qui timor et donum dicitur, conveniunt et differunt. Conveniunt in eo quod objectum utriusque aliquo modo habet respectum ad malum. Differunt autem in eo quod potissimum timoris objectum, qui est passio, est formaliter malum. Sed potissimum quod reperitur in objecto doni timoris non est malum, sed bonum, ut docet divus Thomas in hoc articulo ad primum argumentum. Nihilominus ut inde colligitur, includit ex consequenti respectum aliquem ad malum. Et ita Deus ipse non potest timeri ut malum secundum se, ut docet divus Thomas supra 2. 2, q. 19, a. 1. Neque timetur tantum ut est eminens potestas; sic enim colitur per virtutem religionis. Sed omnino necesse est quod consideretur ut eminens potestas ad infligendum malum poenae propter culpam, quam etiam ipse Deus potest permittere.

Notandum *secundo* quod quando timor principaliter respicit poenam dicitur timor servilis; quando vero respicit principaliter culpam dicitur timor filialis.

Notandum est *tertio* quod ut aliquod malum timeatur quomodolibet, requiritur cognitio magnitudinis mali et possibilitatis et difficultatis ad evitandum. Unde quanto magis cognoscitur perfectio boni cui opponitur illud malum, magis timetur illud malum, non solum cum eadem, sed etiam cum minori possibilitate.

4. — Sit **prima conclusio**: *In Christo nullo modo fuit timor servilis*. Probatur evidenter, quia in illo fuit perfectissima caritas quae, ut ait Joannes I canonica (cap. 4, v. 18), *foras mittit timorem*. Quem locum universi patres interpretantur de timore servili.

Secunda conclusio: *In Christo Domino fuit timor filialis secundum actum excellentissimum*. Probatur. Quia ipsa anima per-

fectissime cognoscebat quantum malum esset peccatum contra summum bonum; cognoscebat etiam supereminentiam divinae majestatis potentis poenas infligere propter culpam, et tandem cognoscebat quod quantum erat ex parte naturae humanae et ex viribus ejus possibile erat peccatum ipsimet naturae, quamvis jam non esset possibile propter plenitudinem gratiae, praesertim propter gratiam unionis. Facta enim erat anima Christi impeccabilis prout erat suppositata in Verbo Dei. Ergo ex tali cognitione consequenter oriebatur in anima Christi maxima reverentia et timor quidam filialis, absque aliqua afflictione, quia tutissimus erat quod peccare non poterat. Et ita intelligitur divus Thomas dum inquit in articulo, quod non timebat malum culpae, quia non erat illi possibilis. Quamvis enim timor culpae possibilis sit affectui filiorum Dei, et sit filialis; tamen in sua specie est imperfectus, quia est peregrinantium et potentium peccare.

Ceterum in beatis jam timor filialis est in sua perfectione. Non enim timent malum culpae sibi possibile, sed solum timent Dei supereminentiam, potentis culpam permittere et punire illam. Talis timor erat in beata Virgine in hac vita, quia certissima erat quod ex confirmatione gratiae Dei non poterat peccare nec venialiter quidem. Hujusmodi timorem reverentialem, ait Dionysius *De caelesti hier.*, cap. 13, significari in illo Isaiae cap. 6 (vv. 2-3), ubi describuntur duo seraphim, quorum uterque duabus alis velabat faciem et duabus pedes et *duabus volabant clamabantque alter ad alterum, sanctus, sanctus* etc. (1). Haec figura significat vim illorum spirituum multa penetrantes et prospicientes, sed simul etiam venerationem plenam honoris exhorrentem qui divinorum mysteriorum indaginem timent. Idipsum significat quod dicitur Job 26 (v. 11): *Columnae caeli contremiscunt et pavent ad nutum ejus.* Super quem locum videatur divus Gregorius lib. 17 *Moralium,* cap. 14.

Ad hunc igitur modum in anima Christi Domini fuit timor excellentissimus, et propterea dixit Is. 11 (v. 3): *Replebit eum spiritus timoris Domini.* Ubi observandum est quod de aliis sex donis dixerat, *Requiescet super eum Spiritus;* de dono vero timoris dicit, *Et replebit eum spiritus timoris Domini,* nam hoc septimum donum videtur esse complementum omnium aliorum. Nam

(1) Ps - Dionysius, *De caelesti hierarchia,* cap. 13, n. 4. MG, 3, 306.

per illud continetur creatura in cognitione sui nihili, et rursus ex maxima cognitione majestatis Dei omnes vires impendit in divina veneratione et reverentia, qui est finis omnium rerum creatarum. Huic etiam consonat quod dicitur in Psalm. (85, 11) : *Laetetur cor meum ut timeat nomen tuum.*

5. — Ex dictis sequitur quam falsus fuerit Durandus in 3, d. 32 cum dixit, donum timoris inveniri in beatis quoad habitum, cum tamen hujusmodi actus doni timoris magis pertineat et ad perfectionem beatorum cognoscentium et venerantium supereminentiam divinae majestatis, et ad gloriam maximam incomprehensibilis Dei. Immo vero puto multo certius est reperiri in beatis quantum ad actum quam quoad habitum. Etenim sancti patres, cum loquuntur de dono timoris, parum solliciti sunt de habitu, sed loquuntur de actu reverendi Deum timore filiali et reverentiali.

Secundo sequitur ex dictis quod non recte philosophantur quidam theologi asserentes in Christo quidem secundum fidem catholicam fuisse donum timoris, saltim quantum ad actum, non autem esse certum secundum fidem quod maneat in beatis, neque quantum ad habitum neque quantum ad actum. Sed profecto si in dicto capite est donum timoris etiam quantum ad actum, neque repugnat ejus beatitudini hujusmodi timor reverentialis, quod etiam convenit membris ejus quantumlibet beatis, immo quo quisque beatior esset, abundantius habebit hunc timorem reverentialem, eo vel maxime quod de angelis canit Ecclesia, *tremunt potestates.* Verum est tamen quod illud Ps. (18, 10), *Timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi,* explicat divus Augustinus lib. 14 *De civitate Dei,* cap. 9 de permanentia quantum ad effectum, hoc est quia permanere facit in saeculum saeculi. Sed certe non negat divus Augustinus quod timor filialis maneat in patria eo modo quo explicatum est, sed insinuat quod non manet quantum ad quamdam afflictionem quae consurgit ex timore culpae possibilis viatoribus.

6. — Ad *primum* argumentum in oppositum respondetur quod sufficit ad hoc quod timor sit fuga quaedam a malo possibili quod illud malum repraesentetur ut possibile naturae humanae consideratae secundum se. Non autem opus est ut sit possibile in sensu composito, hoc est supposito dono gratiae, praesertim unionis hypostaticae.

7. — Ad *secundum* nego consequentiam, si consequens intelligatur de dono timoris quod nullam afflictionem includit, sed ex maximo gaudio et laetitia.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae

Conclusio est affirmativa et communis sententia sanctorum patrum. Vide Augustinum epistola 57 [al. 187], quae est ad Dardanum.

Et quidem quantum ad aliquos actus manifestum est in sacris litteris quod Christus Dominus habuit gratias gratis datas. Fecit enim plurima miracula, interpretatus est prophetias, prophetavit etiam ipse plurima futura.

Sed est argumentum ex illo I ad Cor. 12 ubi fides annumeratur inter istas gratias gratis datas: ergo non omnes fuerunt in Christo.

Respondetur quod fides ut annumeratur inter gratias gratis datas non accipitur pro ipsa virtute theologica, sed significat quamdam supereminentem certitudinem ad persuadendas res fidei et ad faciendum quod christiani exerceantur in fide. Ceterum utrum istae gratiae gratis datae sint habitus existentes subjective in anima, an solummodo sint actus, non est praesentis loci disputatio. De quibusdam enim certum est quod non sunt habitus, v. gr. potestas faciendi miracula, neque lumen propheticum. Verumtamen sermo sapientiae, sermo scientiae et donum linguarum bene possunt esse habitus.

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum in Christo fuerit prophetia

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem. — Patet Deut. 18 (v. 15): *Prophetam... suscitabit vobis Dominus de fratribus vestris tamquam meipsum;* quod testimonium universi patres intelligunt de Messia.

De quidditate prophetiae agitur in 2. 2, q. 171. Et observandum est quod ad rationem prophetiae impertinens est quod ipsi prophetae revelentur dicenda lumine obscuro vel claro, dummodo ipse propheta annuntiet eis cum quibus conversatur ea quae procul sunt a sensibus, sive secundum locum, sive secundum tempus. Et ita Christus Dominus potuit vere esse propheta, etiamsi lumine gloriae omnia cognosceret dum cum hominibus conversabatur.

Nihilominus placet etiam divo Thomae in solutione ad primum dicere quod Christus habuit in imaginativa quasdam similitudines, v. gr. rerum quas prophetabat, in quibus etiam poterat speculari divina in quantum erat viator. Nihilominus omnis Christi notitia semper fuit clara propter conjunctionem ad lumen gloriae.

ARTICULUS NONUS

Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo

Prima conclusio: Christus habuit plenitudinem gratiae quantum ad intensionem gratiae.

Secunda conclusio: Habuit etiam Christus Dominus gratiae plenitudinem quantum ad omnes operationes et effectus gratiae.

Nota in hoc articulo certum esse secundum fidem quod Christo Domino convenit gratia et plenitudo specialiori modo quam aliis sanctis. Probatur primo ex illo Joan. 1 (v. 14): *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Item Joan. 3 (v. 31): *Qui de caelo venit super omnes est.* Et ibidem: *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum,* hoc est homini Christo. Ita explicat Augustinus et universi sancti patres. Et explicatur ex illo ad Ephes. 4 (v. 7): *Unicuique nostrum data est glatia secundum mensuram donationis Christi.*

Ceterum illa quaestio, utrum gratia habitualis Christi sit maxima producibilis de potentia absoluta Dei, in sequentibus articulis disputanda est.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi

1. — Conclusio prima: Si plenitudo gratiae consideretur ex parte ipsius gratiae, sive quantum ad essentiam, sive quantum ad virtutem ipsius gratiae, est propria Christi.

Secunda conclusio: Si autem consideretur ex parte subjecti, hoc est secundum conditionem subjecti, non est propria Christi, sed convenit etiam aliis sanctis.

2. — Circa articulum nonum et decimum quaerimus breviter an ex illo testimonio Joan. 1, *Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis,* sufficienter probatur plenitudinem gratiae esse in Christo et esse propriam illius.

Videtur quod non, quia divus Thomas multo aliter citat testimonium ac habetur in textu. Dicit enim divus Thomas in articulo argumento *Sed contra: Vidimus eum quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.* Deinde Erasmus in *Annotationibus* super istum locum videtur probare quod illa clausula, *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre,* illic terminetur et habeat periodum, propterea quod graece masculini generis sit quod sequitur, *Plenus gratiae et veritatis Joannes perhibet testimonium,* ac proinde *plenus* sit adjectivum Joannis. Et Cajetanus, quamvis communem lectionem interpretetur super Joannem, tamen magis sibi aliam lectionem placere inquit, scilicet, *Plenus gratiae et veritatis Joannis testimonium perhibet.* Et ratio Cajetani est quod non potest esse parentesis, *et vidimus gloriam ejus* etc., quia incipit per conjunctionem, et quapropter *plenum* non est adjectivum Verbi.

Nihilominus lectio haec Erasmi non videtur nobis carere temeritate, quia est contra communem lectionem sanctorum patrum graecorum et latinorum. Neque obstat quod graece sit masculini generis πλήρης, id est *plenus,* quoniam etiam *logos* est masculinum, quod significat *verbum.* Unde dicimus vere esse parenthesim quod dicitur, *Et vidimus gloriam ejus gloriam quasi unigeniti a Patre;* quod quidem interposuit evangelista denotans quanta esset

plenitudo gratiae et veritatis, scilicet tanta quanta decebat hominem unigenitum a Patre. Quod autem dicit Cajetanus non esse parenthesim illam, quia incipit per conjunctionem, nullum habet fundamentum, quia in Psalmo 73 est expressa parenthesis per conjunctionem ibi: *Posuerunt signa sua signa (et non cognoverunt), sicut in exitu super summum.* Et si divus Thomas videtur citare testimonium aliter ac est in textu, non obstat, quia ipse magis quasi interpres intendit sensum evangelistae explicare, quam referre testimonium de verbo ad verbum. Optime ergo probatur illo testimonio plenitudo gratiae et veritatis in Christo, et quod illi propria sit propter quod est quasi unigeniti a Patre.

3. — **Dubitatur primo** in hoc articulo pro his quae dicenda sunt in articulis sequentibus: **utrum gratia habitualis animae Christi sit ejusdem speciei cum gratia habituali aliorum.**

Arguitur *primo pro parte affirmativa.* Gloria animae Christi est ejusdem speciei et rationis cum gloria nostra: ergo et ipsa gratia habitualis erit ejusdem speciei. Antecedens probatur, quia visio beatifica, quae est ipsa gloria, est ejusdem objecti respectu nostri et respectu Christi. Probatur consequentia, quia gratia habitualis est radix vitae aeternae ad Rom. 6 (v. 23): *Gratia Dei vita aeterna. Confirmatur,* quia potissimus effectus gratiae dicitur esse acceptatio ad gloriam. Ergo si gloria est ejusdem speciei, et gratia erit.

4. — Arguitur *secundo.* Caritas virtus theologica est ejusdem speciei in Christo et in nobis, cum sit omnino ejusdem objecti: ergo et ipsa gratia habitualis. Probatur consequentia, nam caritas est propria passio quae consequitur gratiam, sicut gravitas consequitur substantiam lapidis; est enim caritas inchoatio filiorum Dei ad summum bonum.

5. — Arguitur *tertio* et confirmantur praedicta. In anima Christi propterea ponitur gratia habitualis ut per proprias operationes attingat beatitudinem, ut articulo primo hujus questionis ait divus Thomas. Sed operationes sunt ejusdem rationis. Ergo et ipsa gratia et radix operationis.

6. — Sed *in oppositum est quod* plenitudo gratiae tribuitur Christo quasi unigenito a Patre: ergo hujusmodi plenitudo est alterius rationis. Probatur consequentia, quia nemini potest competere quasi unigenito a Patre. Deinde Christo tribuitur gratia

habitualis tamquam universali principio totius gratificationis, quemadmodum sol est universale principium omnium generabilium, ut dicit divus Dionysius *De divinis nominibus*, cap. 4 [§ 4]. Unde Christus dicitur sol justitiae.

7. — Pro solutione hujus difficultatis notandum quod gratia habitualis Christi dupliciter potest considerari. Uno modo secundum suam essentiam praecise et absolute; alio modo secundum modum essendi in aliquo subjecto. Hoc supposito sit **prima conclusio**: *Si gratia habitualis quae est in anima Christi et gratia aliorum, v. gr. beati Petri, consideretur praecise et absolute secundum suam essentiam, sunt ejusdem rationis.* Hanc conclusionem sufficienter probant argumenta facta pro parte affirmativa. Et praeterea probatur. Nam si eadem gratia habitualis quae est in anima Christi transferretur in animam alterius hominis, esset ejusdem rationis cum alia gratia; habebit enim eumdem effectum formalem, scilicet facere consortium divinae naturae, essetque acceptatio ad gloriam.

Secunda conclusio: *Si gratia Christi consideretur secundum specialem modum essendi, est alterius rationis et alterius speciei quam gratia aliorum sanctorum.*

8. — Cajetanus in hoc articulo et in art. 11 explicat et probat istum modum essendi specialem convenientemque gratiae habituali animae Christi exemplo caloris. Nam calor ignis et calor aëris, si absolute considerentur, sunt ejusdem rationis et speciei; secundum vero modum essendi, non sunt ejusdem speciei. Ratio est quia calor ignis adaequat totam perfectionem caloris possibilem, non tamen calor aëris sive cujuslibet alterius corporis in quo participatur calor diminute et limitate. Nihil enim potest habere talem perfectionem caloris manens in sua substantia nisi solus ignis. Et idcirco potest dici quod calor ignis consideratus respectu ignis est alterius speciei, tamquam propria passio ipsius ignis secundum talem plenitudinem. Hoc ergo modo gratia habitualis Christi secundum illam plenitudinem specialem respectu unigeniti a Patre est alterius rationis quam gratia habitualis aliorum sanctorum, in quibus invenitur secundum participationem illius plenitudinis.

Hic modus dicendi Cajetani aliqua ex parte explicat differentiam plenitudinis gratiae Christi habitualis ab alia gratia habi-

tuali sanctorum. Sed tamen nobis non videtur explicare omnino dignitatem gratiae habitualis Christi. Ratio hujus est quia sequeretur, secundum Cajetanum, quod si illa gratia animae Christi poneretur in alia anima secundum totam suam intensionem, adhuc esset ejusdem rationis et ejusdem speciei, quia esset in summo gradu possibili. Et quaelibet anima capax est illius gratiae, siquidem capacitas animae ad gratiam nihil aliud est quam quod ex natura sua facta est ad imaginem Dei, et habet potentiam obedientialem ut elevetur ad consortium divinae naturae per gratiam. Et in hoc omnes animae sunt aequales.

Deinde differentia quam ponit Cajetanus tota versatur secundum majorem vel minorem intensionem: ergo non est specifica, alias etiam in suo exemplo quando ignis calefacit aërem vel aquam esset causa aequivoca illius calidi. Patet consequentia, quia nunquam aër manens aër potest participare tantam intensionem caloris quanta est in calore ignis.

Et rursus gratia animae Genitricis Dei esset alterius rationis quam gratia animae beati Petri. Probatur sequela, quia talis gradus gratiae Virginis secundum potentiam ordinariam non potest communicari alteri sanctorum, quia datus est ipsi Virgini ut esset decens dispositio Genitricis Dei.

Multo melius ergo explicatur gratia habitualis Christi in ordine ad gratiam habitualem aliorum, videlicet secundum quemdam modum essendi ipsius gratiae qui provenit ex tali subjecto in quo est ipsa gratia, scilicet quia est in anima quae subsistit et existit per hypostasim Verbi divini. Hoc autem tali exemplo explicamus. Calor stomachi, si consideretur absolute ut calor est, eamdem habet speciem cum calore cujuslibet corporis. Sed si consideretur ut est in stomacho animato anima rationali, est alterius speciei quam alius calor, quia ut sic pertingit ad effectum alterius speciei, scilicet ad convertendum cibum in carnem humanam. Ita prorsus gratia habitualis animae Christi, si consideretur absolute in ratione gratiae habitualis, ejusdem rationis est cum gratia angelorum et hominum. Si autem consideretur secundum perfectionem quae illi accidit etiam in esse gratiae ex subjecto in quo est, videlicet quia est in anima quae existit et subsistit per hypostasim Verbi divini, isto modo est alterius rationis et est causa totius gratificationis humani generis, etiamsi non esset tam in-

tensa sicut est. Quemadmodum etiamsi color superimponatur deaurato corpori, tunc ipse color accipit specialem splendorem, etiam intra propriam speciem, quam non habebat idem color in altero corpore; sic etiam gratia habitualis Christi accipit in esse gratiae quamdam excellentiam ab ipsa anima Christi existenti per Verbum divinum. Et proportionabiliter videtur dicendum de habitu caritatis et aliarum virtutum infusarum in anima Christi. Nam quemadmodum ipsi actus virtutum excellentiores sunt in Christo excellentia quadam alterius rationis secundum quod ex ipso operante proficiscuntur, ita etiam et ipsimet habitus virtutum sunt virtuosiores in tali subjecto unito Verbo Dei.

Et possumus confirmare hanc doctrinam ex illo communi principio metaphysico: unumquodque sicut se habet ad esse ita se habet ad operationem. Cum igitur in Christo Domino sit tantum unum esse divinum quod communicatur humanae naturae, ut infra q. 17, art. 2 docet divus Thomas, necesse est ut operationes quae ab illo esse pendent tamquam a supposito, habeant perfectionem aliquam et dignitatem secundum quod ipsa operatio vel principium operationis fuerit capax.

9. — Quod *si quis objiciat* quod pari ratione sequeretur quod omnia accidentia in Christo Domino haberent istam dignitatem et excellentiam, siquidem omnia inexistunt in humanitate, quae existit per Verbum Dei; et ita albedo in Christo esset perfectior quam albedo nivis, et sic etiam operationes naturales haberent eamdem dignitatem et excellentiam: *respondetur* quod propterea diximus "secundum quod ipsae operationes vel principium operationis fuerit capax". Cum igitur omnis operatio Christi Domini et principium operationis et omnia accidentia quae sunt in illo sint in duplici differentia: quaedam enim ita considerantur in esse physico vel metaphysico quod nullam habent considerationem moralem, v. gr. color vel quantitas; alia vero sunt in Christo Domino quae habent considerationem physicam et metaphysicam et etiam moralem, et hujusmodi sunt operationes liberae in Christo Domino et principia proxima harum operationum. Dicimus ergo de omnibus accidentibus in Christo universaliter loquendo quod habent quamdam dignitatem physice vel metaphysice quam non possunt habere in alio subjecto, propterea quod in ipso inexistunt in substantia quae existit per Verbum Dei, atque adeo uniuntur in per-

sona Verbi. Ceterum aliae qualitates quae habent moralem considerationem, qualis est gratia habitualis et virtutes infusae et operationes liberae quae ab illis proficiscuntur, accipiunt quamdam excellentiam et dignitatem quam in alio subjecto habere non possunt, non solum in esse metaphysico, sed etiam in esse morali; id quod articulis sequentibus magis explicabitur.

10. — Ex dictis sequitur quod si eadem gratia animae Christi cum tota sua intensione poneretur in anima Petri, et gratia Petri transferretur in animam Christi, adhuc illa gratia minus intensa in Christo esset perfectior in esse gratiae ad gratificanda opera quae proficiscerentur ex illa quam gratia Petri magis intensa. Nunc autem de facto utramque dignitatem habet gratia habitualis Christi, quia est magis intensa, vel secundum legem ordinatam, vel secundum potentiam Dei absolutam, et etiam quia habet aliam dignitatem maximam ex eo quod sibi accidit ex anima existenti per Verbum Dei.

Et per hoc patet ad *utraque argumenta. Priora* enim probant primam conclusionem; *posteriora* vero secundam conclusionem.

11. — Denique in hoc articulo est quaedam objectio pro explicatione litterae divi Thomae. Nam in solutione ad tertium in articulo 9 dixerat divus Thomas, "plenitudo gratiae attribuitur animae Christi secundum capacitatem creaturae". Quae quidem consideratio ipsius plenitudinis gratiae videtur esse ex parte subjecti. At vero in hoc articulo in secunda conclusione dicit quod plenitudo gratiae ex parte subjecti competit etiam aliis sanctis, cum dixisset in priori articulo quod plenitudo gratiae secundum se est propria Christi. Ergo videtur divus Thomas sibi contrarius.

Respondetur quod sensus divi Thomae in art. 9 ad 3 est quod plenitudo gratiae animae Christi non comparatur cum causa efficiente, scilicet divina bonitate, a qua descendit omne donum perfectum. Etenim respectu illius nihil est plenum, siquidem omne aliud bonum est minus. Nihilominus secundum capacitatem creaturae, hoc est, quantum in creatura potest recipi, non in ista creatura vel in illa, ordinat ad aliquod minus particulare. Quae consideratio est ex parte subjecti, id est secundum conditionem particularem subjecti. Sed absolute loquendo quantum creatura potest capere gratiae, hoc totum est in anima Christi, vel secundum legem ordinariam, vel secundum potentiam Dei absolutam.

At vero in secunda conclusione consideratur gratia respectu subjecti secundum conditionem limitatam. Ceterum consideratio prioris conclusionis est consideratio gratiae secundum se, quae eadem est cum consideratione gratiae secundum capacitatem creaturae in communi absolute loquendo.

Cajetanus, qui existimat dari summam gratiam de potentia Dei absoluta, advertit in art. 9 et 10 quod divus Thomas loquitur de gratia secundum se, et quod distinguit gratiam Christi et ejus plenitudinem a plenitudine gratiae aliorum, quia gratia Christi habet plenitudinem secundum se, ita ut major esse non possit; plenitudo vero aliorum est tantum respectu subjecti. Sed de hac difficultate art. 12 dicemus.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum gratia Christi sit infinita

1. — Prima conclusio: Gratia unionis simpliciter est infinita secundum quod persona Verbi est infinita.

Secunda conclusio: Gratia habitualis secundum quod est quoddam ens est aliquid finitum, siquidem non est Deus.

Tertia conclusio: Gratia habitualis secundum propriam rationem gratiae potest dici infinita eo quod non limitatur, sed habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae, scilicet habitualis.

2. — Hic articulus magis indiget observatione quam longa disputatione. Advertendum est in primis circa primam conclusionem quod gratia unionis potest dupliciter considerari. Uno modo ex parte relationis quae consequitur in ipsa humanitate assumpta. Et ex hac parte non est infinita, sicut ipsum Verbum vel hypostasis est infinita, sed habet quamdam dignitatem infinitam ex parte termini relationis, quoniam humanitas Christi refertur ad ipsam hypostasim divinam tamquam ad terminum qui supponitat illam. Altero modo potest considerari ex parte ipsius hypostasis, quae quidem dicitur gratia, id est, donum infinitum datum humanae naturae liberaliter et gratis. Et isto pacto verificatur prima conclusio. Est enim donum hoc infinitum pariter atque persona Verbi. Neque obstat quod haec gratia humanae naturae non fuerit ab

aeterno inquantum gratia est, sed facta est in tempore; quoniam haec gratia addit supra hypostasim relationem quamdam rationis in persona divina, quae consecuta est in tempore ex mutatione humanitatis assumptae, quemadmodum Deus factus est Dominus quando coeperunt esse creaturae.

In secunda vero conclusione evidenter demonstratur a divo Thoma quod gratia habitualis Christi secundum quod est quoddam ens necesse est quod sit ens finitum simpliciter. Et ratio desumitur ex parte subjecti, quia est in anima Christi sicut in subjecto. Anima vero Christi est creatura habens capacitatem finitam in actu. Ergo.

3. — Circa tertiam vero conclusionem advertendum est quod divus Thomas duabus limitationibus ponit quamdam infinitatem in gratia habituali animae Christi. Una est in eo quod dicit, secundum propriam rationem gratiae, "eo quod non limitatur, sed habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae; et non datur ei secundum certam mensuram", quia datur illi tamquam principio universali. Altera vero limitatio seu potius ratio hujus infinitatis est quam insinuat in solutione ad secundum argumentum", propter unitatem divinae personae cui anima Christi unita est". Et fortassis mendosa est littera divi Thomae, et legendum est, "propter infinitatem divinae personae cui anima Christi unita est"; ubi divus Thomas gratiae habituali tribuit infinitatem ad effectus, per ordinem ad effectum proprium, propterea quod divina persona est hypostasis animae quae perficitur illa gratia habituali, ut per illam operetur divina persona.

4. — Circa solutionem ad primum adverte quod prior illa explicatio minus propria est, quoniam Pater in divinis proprie non donat Filio naturam divinam. Donare enim proprie est liberaliter aliquid dare, et donum proprie est datum liberaliter. Et ita Spiritus Sanctus procedit ut donum, quia procedit per voluntatem tamquam amor productus et donabilis creaturis.

5. — Circa solutionem ad ultimum argumentum poterat disputari quaestio gravissima: an Christus inquantum homo et inquantum habens gratiam habitualem et virtutes sit causa principalis et efficiens gratiae habitualis et virtutum quae sunt in nobis. Et ratio dubitandi est quia divus Thomas in articulo dicit quod "gratia tribuitur animae Christi sicut cuidam universali principio gra-

tificationis in humana natura". Constat autem quod principia universalia in universum sunt verae causae, non solum instrumenta inferiorum effectuum; sicut sol est vera causa omnium generabilium. Similiter in solutione ad tertium dicit, "quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Et sicut virtus ignis quantumcumque crescat non potest adaequare virtutem solis, ita gratia alterius hominis quantumcumque crescat non potest adaequare gratiam Christi". Haec divus Thomas. Unde colligi videtur quod Christus inquantum homo habens illam gratiam habitualem non solum sit causa principalis, sicut quando ignis generat ignem, qui est causa univoca illius effectus, sed etiam sit causa aequivoca nostrae gratiae, sicut quando sol generat ignem, qui est principalior causa ipsius ignis.

6. — His non obstantibus, asseritur a nobis **certa conclusio** in recta philosophia et metaphysica: *Solus Deus potest esse causa principalis gratiae efficiens, et nulla creatura potest concurrere ad productionem gratiae, nisi instrumentaliter, nec etiam ipsa anima Christi cum omnibus suis gratiis et ornamentis, etiamsi consideretur ut suppositata in Verbo divino.*

Hanc conclusionem expresse demonstrat divus Thomas 1. 2, q. 112, a. 1. Ratio ejus potissima est, quia gratia habitualis de qua loquimur formaliter constituit hominem consortem divinae naturae: ergo solus ipse Deus poterit esse causa efficiens hujus consortii et deificationis. Probat consequentiam, quia nullum agens potest agere ultra suam speciem et formam. Cum igitur solus ipse Deus habeat deitatem intrinsece, solus ipse potest deificare tamquam causa principalis. Ceterum sicut causa instrumentalis et ministerialis bene potest, ut patet in sacramentis. Humanitas vero Christi habet excellentiam propterea quod est instrumentum conjunctum, ex eo quod suppositatur in Verbo divino, quod est causa principalis gratiae mediante humanitate, praedita et ornata multis gratiis. Et sic cum istis ornamentis habet rationem instrumenti. Itaque non solum ipsa natura humana est instrumentum nostrae justificationis et gratiae, sed etiam ipsa gratia habitualis Christi et dona Spiritus Sancti sunt instrumenta quatenus informant animam Christi. Et quamvis ipsa gratia habitualis quae

est in Christo sit, ut jam diximus, ejusdem speciei cum nostra gratia habituali absolute loquendo, tamen non est principium formale efficiendi gratiam habitualem in nobis. Et ratio est quia ipsa gratia habitualis, ut dictum est a divo Thoma supra, assimilat nos immediate divinae naturae, et consequenter resultamus similes inter nos tamquam filii adoptivi per gratiam adoptionis. Principaliter autem assimilamur Christo inquantum est homo, quoniam de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et ipse est primogenitus in multis fratribus. Cui etiam consonat id quod Apostolus dicit epistola ad Hebraeos (2, 11) : *Propter quod non confunditur fratres eos vocare, quia qui sanctificat,* scilicet ipse Christus, *et qui sanctificantur,* scilicet christiani, *ex uno omnes,* scilicet Deo, nati sunt. Ubi datur intelligi quod immediate per gratiam habitualem sumus participes divinae naturae et consortes illius.

Ceterum si consideretur Christus Dominus inquantum homo, in ratione causae moralis et meritoriae, causa principalis est, sicut etiam et nos meremur gloriam et praemium per bona opera. Quod si consideretur praemium quantum ad rigorem justitiae, jam tunc excedit proportionem gratiae habitualis et bonorum operum Christi quantum ad suam intrinsecam speciem, et oportet recurrere ad hypostasim operantem per humanitatem et considerare actiones Christi ut theandricas, sicut dictum est in superioribus.

7. — Ad ea vero quae in oppositum objicimus, unico verbo respondetur quod bene potest esse principium universale, sed tamen instrumentum ratione operandi; quemadmodum sol est principium universale respectu generabilium, tamen respectu quorumdam, scilicet viventium, habet se ut instrumentum excellentissimum tantum. Et ratio est quoniam gradus illae vitae quae est in effectu excedit proportionem virtutis solaris intrinsece, et ille effectus refundendus est in angelum motorem solis. Ad hunc modum Christus inquantum homo et inquantum ornatus gratia et virtutibus habitualibus non est adhuc causa principalis gratiae habitualis hominis, causa inquam principalis efficiens, sed solum est instrumentalis eminentissima propter unionem hypostaticam humanitatis ad Verbum. Id quod videtur colligi Joan. 1 (vv. 12, 14) : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* etc., et *Verbum caro factum est,* et quia Verbum caro factum est. Et, ut explicat divus Augustinus, ibi insinuatur quod ratio principalis quare caro Christi sive hu-

manitas pertingit ad generationem filiorum Dei, ut ex ipso nati sumus, ea est quia caro unitur Verbo divino hypostatice, in cujus virtute generat filios Dei (1).

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum gratia Christi potuerit augeri

1. — Conclusio prima: Gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiae.

Conclusio secunda: Neque potest augeri ex parte subjecti.

Conclusio tertia: Gratia aliorum hominum potest augeri ex utroque capite.

2. — Dubitatur primo circa rationem conclusionis primae. Inquit enim divus Thomas quod quia gratia Christi ordinatur ad esse personale sicut ad finem, ideo gratia ista pertingit ad summam gratiae, neque potest augeri. Et idem dicit ad secundum.

Arguitur ergo contra istam rationem ex q. 6, a. 6, ubi ait quod gratia habitualis non est medium ad gratiam unionis. Est igitur argumentum: gratia habitualis ordinatur ad unionem hypostaticam naturae humanae ad Verbum: ergo est medium ad illam. Antecedens est divi Thomae. Consequentia probatur, quia medium est illud quod ad suum finem ordinatur.

Ad hoc argumentum respondetur quod aliud est ordinari ad finem praeexistentem veluti medium ad operationem, et aliud est ordinari veluti medium quo fiat ipse finis. V. gr., intellectus est propter animam et dicitur ordinari ad animam tamquam ad finem, non ut medium quo fiat ipsa anima, sed ut medium quo operetur juxta speciem suam. Instrumenta etiam ordinantur ad artem et artificem, non ut quo fiat artifex, sed quibus faciat domum. Creatura etiam ordinatur ad Deum ut in finem tamquam medium quo Deus manifestet suam sapientiam, potentiam etc. Ita gratia habitualis ordinatur ad esse personale animae Christi in Verbo Dei non ut medium quo fiat illa unio, sed sicut medium per quod talis anima sic unita operetur convenienter juxta dignitatem quam habet in eo quod suppositatur in Verbo Dei. Juxta praedictam doctri-

(1) S. Augustin., *Tractatus in Ioan. Evang.*, tract. 2, n. 15. ML, 35, 1395.

nam intellige divum Thomam q. sequenti, art. 5 ad tertium, cum ait quod gratia habitualis "potest dici quodammodo gratia unionis prout facit congruitatem", videlicet quia disponit humanitatem ad debitas operationes secundum dignitatem hypostasis cui unitur.

3. — **Dubitatur secundo circa primam conclusionem: an de potentia Dei absoluta gratia Christi possit augeri.** Et notandum quod gratia Christi *tripliciter* potest considerari: primo *in ratione entis;* secundo *in ratione qualitatis;* tertio *secundum propriam rationem gratiae.*

Sit igitur **prima conclusio certissima:** *Gratia Christi non est infinita in ratione entis.*

Secunda conclusio: *Gratia Christi in ordine qualitatis est maxima qualitas et perfectissima quam fieri potest.* Probatur, quia per illam fit creatura rationalis immediate particeps divinae naturae, quae quidem perficitur et consummatur in visione beatifica medio lumine gloriae. Non enim excludimus in conclusione lumen gloriae, quod est veluti in ratione et principio quod continetur in ipsa gratia. Intendimus itaque asserere quod nulla qualitas alterius speciei aut ordinis est factibilis a Deo quam ipsa gratia habitualis perfectior; quemadmodum neque homo neque angelus potest habere majorem dignitatem quam quod sit filius adoptivus Dei per gratiam et consummationem gratiae.

Tertia conclusio: *Nihilominus, si gratia habitualis consideretur in ratione qualitatis intra eamdem speciem intensionis et remissionis, quamvis gratia Christi sit maxima omnium gratiarum quae sunt in creatione, tamen potest Deus de potentia absoluta aliam producere intensiorem intra eamdem speciem; et idem dicimus de habitibus virtutum qui sunt in Christo.* Probatur prima pars conclusionis, quia data est illi tamquam capiti et veluti principio totius gratificationis. Secunda vero pars probatur. Quia caritas Christi de potentia Dei absoluta potest esse intensior secundum actum quam modo est: ergo etiam gratia habitualis quae est radix caritatis et illi proportionatur. Antecedens patet, quia visio beata animae Christi potuit esse major, non enim comprehendit Deum: ergo et dilectio ipsa Dei quae consequitur ipsam, ut divus Thomas fatetur in solutione ad secundum, quod virtus divina "possit facere aliquid majus et melius quam sit gratia habitualis Christi".

Verum est tamen quod divus Thomas non loquitur absolute, sed conditionaliter, "licet possit facere". Et quidem si loquamur de meliore secundum speciem, jam diximus quod non est factibile. Si autem loquamur de meliore secundum intensionem, tunc verificatur doctrina divi Thomae, quod illud non potest ordinari ad aliquid majus quam sit unio personalis. Et apertius divus Thomas q. 10, a. 4 ad tertium, referens doctrinam hujus art. 12, ait: "Sicut supra dictum est de gratia, quod non potest esse major gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinae visionis. Licet absolute considerando possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem divinae potentiae." Unde colligitur quod, sicut de potentia Dei absoluta anima Christi potest perfectius videre Deum quam videt, ita et diligere et perfectiorem et intensiorem habitum gratiae habere, quia omnia ista proportionantur adinvicem. Haec conclusio est contra Cajetanum hic art. 10 et 11 et 12, et 2. 2, q. 29, a. 7. Arbitratur enim ille quod potest dari summa intensio albedinis et aliarum qualitatum, etiam de potentia Dei absoluta; ita etiam summa gratia creabilis, et illa est in Christo.

Sed Capreolus 3 Sent. d. 13, q. unica ad argumentum contra tertiam conclusionem tenet nobiscum, et putat esse sententiam divi Thomae *De veritate,* q. 29, a. 3 ad 3, ubi ait quod, quamvis potentia naturalis creata sit terminata, tamen secundum obedientialem potentiam non est terminus. Et hic ad primum ait quod gratia Christi est terminata sicut quantitas caeli. Constat autem quod caelum naturaliter est terminatum ad istam mensuram quantitatis: sed de potentia Dei absoluta poterat esse majus: ergo etiam gratia Christi. Item haec sententia est Scoti q. 4 super primo *Physicorum.* Immo et existimo quod etiamsi aliae naturales qualitates ex propria differentia specifica essent limitatae ad certam intensionem, quantum ad summum tamen habitum gratiae et caritatis non limitarentur, quia secundum propriam rationem sunt participationes divinae naturae prout in se est infinite amabilis et infinite cognoscibilis. Et idcirco semper potest crescere visio et dilectio Dei, ac proinde etiam habitus gratiae poterit esse intensior, cui proportionatur lumen gloriae et caritatis habitus.

Ceterum circa tertiam considerationem gratiae, scilicet *secundum propriam rationem gratiae,* notandum est quod adhuc illa

consideratio potest esse *duplex*. Uno modo *secundum propriam rationem gratiae absolute*, prout est *ejusdem rationis cum gratia habituali aliorum hominum;* altero modo *secundum particularem modum essendi*, ut explicavimus in art. 10, hoc est, *quatenus existit in anima Christi quae existit per Verbum Dei.*

Sit **quarta conclusio:** *Gratia Christi secundum priorem considerationem est forma finita.* Probatur. Quoniam habet effectum formalem finitum, scilicet quia per illam anima Christi particeps est divinae naturae non infinito modo, semper enim manet essentia animae distincta ab essentia Dei, sed solum est particeps per illam divinae naturae ad videndum Deum finito modo. Secundo probatur. Quia gloria animae Christi, scilicet ipsa visio non est infinita, non enim comprehendit Deum, et potuisset perfectius videre. Ergo gratia etiam est finita. Probatur consequentia, quia alter effectus gratiae est ipsa gloria sive acceptatio ad gloriam. Haec sententia est Durandi d. 13, q. 1, et est communis sententia quantum ad intensionem ipsius habitus gratiae.

Quinta conclusio: *Gratia Christi adhuc secundum eamdem considerationem potest esse major de potentia Dei absoluta.* Probatur eisdem argumentis quibus tertia conclusio probata est; et praeterea ratione divi Thomae in 2. 2, q. 24, a. 7, ubi docet quod caritas potest crescere in infinitum tali ratione: non repugnat ex parte causae efficientis, est enim Deus; neque ex parte subjecti, quod est anima, in qua est potentia obedientialis ad recipiendum majorem perfectionem secundum omnem potentiam Dei; neque ex parte ipsius formae, quia caritas est participatio divini amoris et habet Deum pro objecto, qui est infinite amabilis. Simile ita argumentum facimus de gratia habituali, quae est participatio divinae naturae.

Haec conclusio est contra Cajetanum ubi supra. Nihilominus est communis sententia theologorum nostri temporis et magis probabilis. Est idem contra Scotum in 3, d. 13, qui opinatur summam gratiam creabilem fuisse in Christi anima, ita ut nulla possit creari major. Convinciturque Scotus hoc argumento: Accipiamus consideratione gratiam quamdam inferiorem. Tunc quaero an possit dari major alia gratia, et ita ascendendo. Idem quaero an possit dari alia major. Et tunc vel pervenitur ad summam gratiam finitam, vel absque termino. Si primum, ergo est possibilis

summa gratia creabilis. Si secundum, ergo illa quae in infinitum excedit erit omnium maxima. Sed illa cognoscitur ab intellectu divino. Ergo hujusmodi data est animae Christi.

Sed nihilominus hoc argumentum sophisma est. Non enim datur aliquis terminus ascendendo ita ut perveniamus ad summam gratiam creabilem, finitam vel infinitam, neque Deus cognoscit illam, quia nulla talis est possibilis, sicut Deus non cognoscit supremum numerum, quia non est possibilis. Neque tamen Scotus intendit concludere quod gratia Christi sit infinita, sed solum intendit concludere quod gratia Christi sit summa creabilis. Argumentatur autem a sufficienti divisione, quamvis sophistice procedat.

Durandus item tenet cum Scoto ubi supra, quod in Christo intensio gratiae est maxima quae potest esse in esse gratiae. Probatque hoc argumento Durandus, quia oritur ex maxima causa, scilicet ex gratia unionis. Sed respondetur negando consequentiam, quia causa est aequivoca et libera. Sed solum sequitur quod sit maxima secundum ordinem divinae sapientiae quem voluit constituere in rebus spiritualibus.

Sexta conclusio: *Habitualis gratia animae Christi adhuc secundum eamdem considerationem, id est, sine respectu ad gratiam unionis, etiamsi esset in puro homine, potuit habere infinitatem quamdam;* quam divus Thomas art. 11 ponit cum inquit quod potest dici infinita quia "confertur Christo sicut cuidam universali principio gratificationis humanae naturae". Probatur, quia potuit Deus creare purum hominem, et conferre illi eamdem habitualem gratiam, et acceptare illum et meritum ejus ad reconciliationem humani generis. Et tunc eadem ratio divi Thomae procederet, esset enim sicut lux solis, quae quodammodo dicitur infinita, quoniam habet quidquid ad rationem lucis potest pertinere secundum ordinem hujus universi. Ita etiam illa gratia haberet secundum dispositionem divinae sapientiae quidquid ad rationem gratiae potest pertinere, essetque aequaliter intensa sicut modo, et ad eosdem effectus acceptaretur, excepto illo qui convenit ei ex conjunctione ad gratiam unionis. Tunc enim habet esse principium meriti infiniti valoris et satisfaciendi de rigore justitiae, quem effectum in puro homine nullatenus habere potuit, quamvis fuisset magis intensa.

Sit **septima conclusio:** *Si gratia Christi consideretur sicut est de facto secundum modum essendi, id est, prout est gratia animae unitae Verbo divino personaliter et prout ordinatur ad unionem personalem,* ut jam explicatum est, videlicet ad operationem talis personae operantis per humanitatem, *isto modo potest dici infinita secundum rationem gratiae.* Probatur. Quia secundum hanc rationem et considerationem habet effectum infinitae dignitatis in ratione meriti et in ratione satisfaciendi: ergo ipsa gratia est infinita quae datur ad istos effectus in tali persona. Verum est tamen quod hujusmodi effectus infiniti non est principium formale principale ipsa gratia habitualis, sed gratia unionis, quae est persona Verbi operantis per humanam naturam gratam. Et idcirco ipsa gratia habitualis habet unitatem instrumentalem respectu tantae dignitatis effectus; quam virtutem in nullo puro homine potuit habere.

4. — Hinc sequitur quod, si aliquis quaerat an gratia habitualis Christi secundum propriam rationem gratiae simpliciter loquendo sit dicenda finita vel infinita, respondendum est quod simpliciter loquendo est finita. Probatur, quia propria ratio illius gratiae habitualis simpliciter loquendo est specifica et competit ei ubicumque sit illa gratia. Ceterum quod secundum communem rationem gratiae, ex eo quod accedit ei ex gratia unionis, possit dici infinita, competit ei ab extrinseco, propterea quod est ornatus animae Christi, quae est instrumentum conjunctum hypostasi divinae. Unde quemadmodum ipsa anima concurrit instrumentaliter ad quosdam effectus qui excedunt propriam formam animae, ita et ipsa gratia simul cum anima concurrit instrumentaliter ad quosdam effectus qui excedunt propriam rationem seu proportionem gratiae habitualis.

ARTICULUS DECIMUSTERTIUS

Utrum gratia habitualis in Christo subsequatur unionem

1. — Conclusio est: Gratia unionis praecedit gratiam habitualem non temporis, sed naturae ordine.

Vide quae Cajetanus dicit super istum art. Circa quem *duae difficultates* se offerunt.

Altera est circa rationem conclusionis, ubi divus Thomas ait quod "principium unionis est persona Filii..., principium vero gratiae habitualis est Spiritus Sanctus". Arguitur enim contra hoc: aut loquitur divus Thomas de principio effectivo, vel de principio formali. Si de primo, Spiritus Sanctus est etiam principium efficiens unionis incarnationis aequaliter cum Patre et Filio, immo per quamdam attributionem appropriatur Spiritui Sancto cum dicimus, "et conceptus est de Spiritu Sancto". Si vero detur secundum, in contrarium est quod Spiritus Sanctus non est principium formale, sed efficiens habitum vel actum.

Deinde Verbum divinum ut distinguitur ab Spiritu Sancto solum habet rationem termini in mysterio incarnationis, ut dictum est supra. Ergo non est principium hujus unionis ut distinguitur ab Spiritu Sancto.

Ad hanc difficultatem respondetur *primo,* quod divus Thomas videtur loqui de principio communissimo, non coarctando ad efficiens vel formale; sed appellat principium id quod primo intelligimus datum vel missum ut fiat unio. Et ita ipse divus Thomas videtur se explicare cum ait, "principium unionis esse personam Filii assumentem naturam, quoniam secundum hoc dicitur missa". Item dicit, Spiritus Sanctus est principium gratiae habitualis, quia secundum hoc mittitur. Respondeo *secundo* quod divus Thomas loquitur de principio efficienti ad seipsum. Et ita Filius est principium assumptionis, et solus ipse assumpsit naturam humanam. Ceterum Spiritus Sanctus per quamdam appropriationem est principium gratiae et dilectionis ad seipsum, quia nos facit amantes, sicut ipse est amor productus a Patre et Filio.

2. — *Altera difficultas* est circa tertiam rationem conclusionis, ubi ait divus Thomas quod "gratia habitualis ordinatur ad bene agendum" in ipso Christo. Poterat esse quaestio an fuerit necessaria Christo Domino ad merendum nobis quod meruit.

In qua difficultate *duo certissima sunt. Primum* est quod illa gratia non fuit necessaria ad merendum per bona opera moralia secundum lumen naturalem. Probatur. Quia alii homines possunt multos bonos actus morales facere sine gratia habituali: ergo multo magis anima Christi, immo poterat ex viribus naturae, supposita unione ad Verbum, operari totum bonum morale absque alia gratia habituali. Probatur. Supposita unione, non poterat pec-

care; et poterat operari bonum moraliter: ergo totum bonum morale poterat exequi semper et ubique. Alias peccaret.

Item est certum quod gratia habitualis non fuit necessaria Christo ad promerendum gloriam animae suae. Probatur, quia illam non meruit, ut dicemus q. 19, a. 3.

3. — Ceterum tota difficultas est inter theologos an gratia habitualis ita fuerit necessaria in anima Christi ad merendum nobis quod meruit, ut sine illa etiam de potentia Dei absoluta non potuisset mereri quod meruit.

Quidam enim ajunt quod de potentia Dei absoluta potuit mereri quod meruit absque gratia habituali, immo et absque habitu caritatis et actu. Ratio istorum est quoniam ad meritum satis est actus bonus moraliter relatus in finem supernaturalem ex auxilio speciale Dei. Sed hunc actum potuit habere Christus. Ergo. Hanc sententiam tenet magister Soto lib. 3 *De natura et gratia,* cap. 6, et in 4 Sent., d. 19, q. 1, a. 2.

Alii vero putant esse sententiam divi Thomae quod gratia habitualis est simpliciter necessaria, etiam de potentia Dei absoluta, ad merendum beatitudinem, immo et ad fruitionem Dei. Ita Capreolus in 3, d. 19 et 30. Et fundatur in doctrina divi Thomae art. 1 hujus quaest. ubi ait: "necesse est elevari naturam rationalem per gratiam ad cognitionem et amorem Dei". Et in solutione ad secundum ait quod actus fruitionis non est nisi per gratiam. Idem dicit q. 14, a. 1 ad primum. Et *De veritate,* q. 29, a. 1 et a. 5 ad quartum expresse ait: "quamvis meritum Christi quamdam infinitatem habuit ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potuit". Utraque sententia sustentatur in schola et probabilis est. Nihilominus de hac re satis dictum est a nobis supra q. 1, a. 2, quod ut merita sint proportionata cum tali praemio, necessaria est, etiam de potentia Dei absoluta, gratia habitualis. De qua re iterum reddibit sermo q. 19, de merito Christi.

QUAESTIO OCTAVA

De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christo secundum quod est homo competat esse caput Ecclesiae

1. — Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut constat ex multis locis adductis a divo Thoma in articulo, et *De veritate,* q. 29, a. 4, et a magistro Medina super istum articulum, qui citat divum Augustinum in multis locis. Videte Altissiodorensem lib. 3, tit. 1, cap. 4 et sequentibus.

Pro majori hujus conclusionis explicatione est advertendum quod, quamvis Christo Domino per metaphoram plura nomina conveniant in ordine ad Ecclesiam, dicitur enim pater Ecclesiae, sponsus et pastor illius et multa alia hujus generis... *(vacuum unius paginae et dimidiae).*

2. — Ad *primum* argumentum respondetur quod haec propositio, Christus inquantum Deus est caput Ecclesiae, verissima est, etiamsi illa dictio *inquantum* accipiatur reduplicative, quia divinitas est causa praecipua quare Christus influit in Ecclesiam vitam et motum spiritualem. Et secundum istum modum toti Trinitati competit esse caput Ecclesiae, et dicitur Christus in hac consideratione caput quasi aequivocum... *(vacuum dimidiae paginae).*

Sed meritum Christi non habet infinitatem ab humanitate; et satisfactio Christi non habet quod sit rigurosa ex justitia ab humanitate: ergo humanitas non est ratio et causa sufficiens ut Christus dicatur caput Ecclesiae. Secundo modo potest illa dictio *inquantum* accipi specificative. Et ideo vera est ista propositio:

Christus inquantum homo est caput Ecclesiae. quia significat quod Christus per humanitatem exercet ministerialiter officium capitis, et per humanitatem per quam apparuit visibilis habet apparentem et manifestam eminentiam super universos homines, sicut in naturalibus caput visibiliter eminet omnibus aliis membris quibus est unitum.

Ex dictis sequitur quod haec propositio, Christus inquantum Deus et homo est caput Ecclesiae, est catholica et secundum omnem rigorem logicum et metaphysicum. Etiamsi illa dictio *inquantum* sumatur reduplicative, est concedenda, quia facit sensum quod ratio adaequata et causa sufficiens capitis in Christo provenit simul collective ab humanitate et divinitate. Nam ut sit caput Christus redimens et fovens Ecclesiam atque illam gubernans, requiritur substantia meriti et satisfactionis et infinitus valor illius. Substantiam meriti et satisfactionis habet Christus ab humanitate, infinitum autem valorem habet a divinitate. Item influentiam principalem vitalem in Ecclesia habet Christus a divinitate; homogeneam autem et pariformem rationem capitis cum membris habet ab humanitate, per quam Christus est homo univoce nobiscum. Sicut concedimus quod Christus secundum quod Deus et homo est redemptor noster, quia a divinitate et ab humanitate simul collective sumptis habet omnia quae requiruntur ad rationem redemptoris. "Nisi enim esset verus Deus, ut ait divus Leo papa, non afferret remedium; nisi esset verus homo non praeberet exemplum" (1).

3. — Ad *secundum* respondetur quod, quamvis in naturalibus caput non sit causa efficiens membrorum quantum ad fieri, nihilominus tamen est causa veluti exemplaris membrorum, cujus perfectionem imitatantur quantum possunt reliqua membra. Et ideo translata metaphora capitis et membrorum ad Christum et ad Ecclesiam, potest jure optimo Christus inquantum caput est vocari causa membrorum, non solum efficiens quantum ad conservari, sed etiam exemplaris causa illorum quantum ad fieri et formationem illorum. Cum enim homines de novo inseruntur et uniuntur Ecclesiae et fiunt membra corporis Christi, conformes fiunt

(1) S. Leo Papa, *Sermones*, sermo 21. ML, 54, 192.

imagini Filii Dei imitantes illum, sicut proprium exemplar imitantur causae quae sunt exemplata.

Secundo respondetur quod Christus duo exercet officia in ordine ad Ecclesiam. Alterum est efficere ipsa membra spiritualia et constituere illa in ratione membrorum per copulationem et unionem spiritualem cum illo. Secundum officium est in membra sibi jam unita influere vitam et spiritualem motum, conservando et fovendo illa et dirigendo in actionibus spiritualibus. Primum officium potius pertinet ad rationem generantis quam ad rationem capitis. Et ita Christus Is. cap. 9 appellatur *pater futuri saeculi,* et cap. 53 dicitur (v. 10) : *Si posuerit pro impio animam suam, videbit semen longaevum.* Secundum autem officium solum pertinet ad rationem capitis. Et licet in naturalibus nulla res possit esse simul pater generans et caput fovens et conservans, quia tamen causae quae in inferioribus sunt dispersae, in superioribus sunt adunatae, bene possumus percipere et intelligere quomodo unus Christus fuit pater generans homines in esse spirituali, et caput fovens et dirigens illos in operationibus supernaturalibus.

Verum est tamen quod frequentius in sacris litteris Christus appellatur caput quam pater, quia caput est nomen universalius, quod in translatitia et metaphorica significatione comprehendit omnem primatum et causalitatem et superioritatem, etiam paternam, quia pater principium est filiorum.

4. — Ad *tertium* argumentum, Altissiodorensis in loco citato negat antecedens, affirmans Christum bene posse appellari membrum Ecclesiae. Cui sententiae favere videtur divus Thomas I ad Corinthios cap. 12, lect. 3. Et potest probari ex verbis divi Pauli, *Vos estis corpus Christi et membra de membro,* id est de Christo, qui est potissimum Ecclesiae membrum.

His tamen non obstantibus, veritas quam docet divus Thomas in 3, d. 13, q. 2, a. 1 ad quartum est quod Christus neque est membrum neque pars Ecclesiae, quoniam ratio membri importat dependentiam a ceteris membris ejusdem corporis, ut constat in membris corporis physici, ex quo desumitur ista metaphora, et similiter pars a reliquis compartibus dependet.

Respondetur igitur ad argumentum quod in metaphoricis non est inconveniens quod de aliquo negetur superius de quo affirma-

tur inferius. Unde non valet consequentia: vir non dicitur membrum uxoris, ergo non dicitur caput uxoris; neque valet: Christus non dicitur brutum, ergo Christus non dicitur agnus. Rursus non valet, Christus non dicitur inanimatus, ergo Christus non dicitur lapis angularis. Quamvis omnes istae consequentiae videantur tenere a negatione superioris ad negationem inferioris. Ita similiter non valet, Christus non dicitur pars neque membrum Ecclesiae, ergo Christus non dicitur caput Ecclesiae. Ratio hujus est quia in ratione inferiori explicatur aliquid pertinens ad metaphoram quod non explicatur in ratione superiori. Immo aliquando contingit in appellationibus metaphoricis quod in ratione superiori explicatur aliquid repugnans et impediens appellationem metaphoricam. V. gr., Christus appellatur per metaphoram vitulus, et tamen non appellatur bestia, quamvis vitulus sit quidditative inferior ad bestiam.

Ad testimonium divi Pauli in contrarium adductum respondetur quod ille sensus assignatus non est verus. Sed legitimus sensus est quem Cajetanus prosequitur super illum locum, *Vos estis membra de membro,* id est de parte. Nam illa dictio, *de membro,* ut patet ex contextu graeco, idem denotat quod pars membrorum. Et fit sensus: vos estis aliqua pars membrorum corporis Christi. Aliam expositionem adhibet divus Thomas in 3, d. 13, q. 2, a. 1 ad ultimum.

5. — Circa solutionem ad tertium, ubi divus Thomas ponit differentiam inter influentiam capitis et influentiam cordis, est notanda alia ratio differentiae quam ponit Altissiodorensis loco citato, cap. 6, dicens quod influentia cordis in membra fit magis determinate et per modum naturae. Influit enim cor vitam et motum vegetativum naturalem magis determinatum. Influentia autem capitis fit per modum cujusdam adumbratae et similitudinariae libertatis et minus determinatae. Caput enim influit motum vitae sensitivae, quae est vicinior gradui intellectivo, in quo apparet quidam modus libertatis et discursus.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora vel solum quantum ad animas

(Vacuum unius folii.)

...Probatur consequentia, quia congruum est quod, sicut anima et corpus in redemptore sunt instrumenta redemptionis activae, ita corpus et anima in hominibus redemptis sint instrumenta et vasa passive recipientia fructum redemptionis. Et sicut in redemptore anima principaliter fuit unita divinitati, et corpus secundario ratione animae, et anima principaliter fuit instrumentum redemptionis et corpus secundario ratione animae, ita in hominibus redemptis anima principaliter recepit influentiam redemptionis et corpus secundario ratione animae.

Rursus tertio ex doctrina divi Thomae colligitur haec consequentia: Christus inquantum redemptor non solum est justificator animarum per justitiam et gratiam inchoatam, sed etiam suo modo non solum est justificator corporum eo modo quo possunt corpora per justitiam sanctificari, sed etiam est glorificator eorum eo modo quo possunt corpora glorificari. Probatur consequentia, quia Christus non solum dicitur salvator animarum, sed etiam appellatur salvator corporis, dicente Apostolo ad Phil. 3 (vv. 20-21): *Salvatorem expectamus..., qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.* Quasi dicat divus Paulus, quod ad salvatorem totius hominis inquantum salvator est totius hominis pertinet etiam ruinam et defectus corporis reparare. Dicuntur autem corpora nostra justificari quatenus membra eorum ministerialiter, juxta exhortationem divi Pauli ad Rom. 6 (v. 19): *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ita modo exhibete membra vestra servire justitiae in sanctificationem.* Tunc dicuntur corpora nostra glorificari quando in resurrectione per reunionem animae reviviscunt, et ex participatione gloriae animae redundat in eis immortalitas et refulgentia claritatis et reliquae dotes perficientes cor-

pus glorificatum, juxta illud Pauli ad Rom. 8 (v. 11): *Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.*

Tertio notandum est quod, sicut anima et corpus Christi constituunt unam humanitatem, ita utrumque simul collective constituunt unum instrumentum conjunctum divinitati. Neque sunt appellanda duo instrumenta, quamvis quaedam actiones vel passiones ex his quae conveniunt Christo secundum humanitatem dicantur corporales pertinentes ad corpus, et quaedam aliae dicantur spirituales pertinentes ad animam. In triduo vero mortis Christi, quando corpus et anima erant separatae, et quodlibet eorum seorsum erat unitum divinitati, tunc poterant dici duo instrumenta divinitatis, quoniam actualiter non constituebant tertiam naturam. Et Verbum divinum in triduo non operabatur eamdem operationem numero mediante anima et corpore, sed diversas, tamquam per instrumenta ab invicem distincta. Non est autem necessarium quod semper per actionem et passionem corporis sui influat Christus in corpora nostra, et per actionem vel passionem animae suae influat in animas nostras. Nam etiam per actiones corporis potest influere in animas nostras, sicut videmus quod mediantibus sacramentis corporalibus et sensibilibus producit effectum spiritualem in animabus hominum, et multo magis potest per actionem animae suae influere in corpora nostra. Etenim sicut per actionem corporis sanctificat animas hominum, ita per tristitiam animae et per actum contemplationis et alias operationes animae meruit gloriam corporibus nostris.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus sit caput omnium hominum

Prima conclusio: Christus generali quadam ratione est caput omnium hominum.

Secunda conclusio: Haec differentia versatur inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra vero corpus mystici et

metaphorici Ecclesiae non sunt omnia simul, neque quantum ad esse gratiae.

Tertia conclusio: Exceptis hominibus qui sunt in termino damnationis, Christus est caput omnium hominum. Diversimode tamen, secundum quinque gradus diversos hominum (*).

. . . . . .

(*) Hic desinit codex de Monteano. Sequentia usque ad quaestionem decimamnonam inclusive sumuntur ex codice Palentino.

QUAESTIO DECIMA

De scientia beata animae Christi

. . . . . .

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi possit cognoscere infinita in Verbo

. . . . . .

...**1.** — Unde bene Cajetanus art. 2 praecedenti circa tertiam conclusionem dicit quod ratio divi Thomae rationabiliter concludit, supposito quod animae Christi tribuendum est quidquid perfectionis tribui potest. Et ita causalis illa divi Thomae, quia anima Christi comprehendit potentiam creaturae, comprehendit omnia quae in tali potentia continentur, solum est vera in materia, et supposito quod comprehensio Christi fuit praestantissima.

Ex his *sequitur* quod, sicut in visione quam Deus habet de seipso per quam etiam videt creaturas distinguimus duplicem scientiam, aliam visionis, aliam simplicis intelligentiae; ita et in visione animae Christi qua tendit in creaturas debet distingui duplex scientia aut duplex ratio ejusdem scientiae, altera qua videt effectus qui vere producti sunt vel producentur, et ista appellabitur scientia visionis, altera vero qua comprehendit potentiam creaturae et omnes effectus illius possibiles, qui tamen nunquam erunt, et haec dicetur simplicis intelligentiae, quod notat divus Thomas in calce corporis.

Sequitur etiam quod per scientiam istam quam habet anima Christi in Verbo plura cognoscit quam Deus scientia visionis, cum cognoscat et omnia quae sunt, fuerunt et erunt, et insuper innu-

mera possibilia quae non cognoscuntur per scientiam visionis divinae.

2. — Per haec patet ad *primum argumentum* quod impingebat rationem divi Thomae. Solum oportet explicare aliam rationem quam divus Thomas in probatione ejusdem conclusionis adjicit argumento *Sed contra,* quia videlicet "anima Christi cognoscit totam suam potentiam", et ita etiam cognoscit omnia ad quae se potest extendere. Videtur enim hoc esse contra id quod dictum est articulo praecedenti, quod Christus per scientiam beatam non cognoverit omnia ad quae se extendit ejus meritum et incarnatio. Respondeo tamen quod divus Thomas hic non loquitur de tota extensione possibili incarnationis et meritorum Christi, sed de extensione ad emundanda peccata, quam forte plene Christus cognovit. Et hoc videtur probare divus Thomas ex illo I Joannis 2 (v. 2): *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed et pro totius mundi.* Verius tamen mihi videtur dicendum quod nec divus Thomas ponit Christum cognovisse totam extensionem suae passionis et sufficientiam quam habebat ad expianda peccata. Alias cognosceret infinitos mundos quibus ipsa passio poterat prodesse; cognosceret etiam infinitas creaturas rationales et intellectuales quae poterant infinitis modis peccare et a virtute Christi mundari. Loquitur ergo de peccatis hujus mundi et de creaturis praesentibus, et intendit quod Christus cognoverit quae possunt homines perpetrari et quae ille potest in eorum munditiam.

3. — Ad *secundum* respondetur, quod bene potest intellectus limitatus adjutus lumine superiori cognoscere infinitas species ejusdem generis, si possibiles sunt, quia licet sint infinitae secundum quid, sunt tamen simpliciter sub determinato genere. Dubio vero praecedenti locuti sumus de omnibus creaturis possibilibus et in omni genere.

4. — Ad *tertium* respondetur quod ex virtute caelorum et solis cognoscit Christus quidquid generabile est et corruptibile in hoc universo, non autem quidquid absolute generabile et corruptibile esse potest, quia potest Deus alium mundum et alias creaturas meliores producere non dependentes ab influentiis quae modo sunt. Hinc est quod Christus Dominus non comprehendat omnia quae potest Deus ut auctor naturae, quia ista non respondent alicui

essentiae aut potentiae creatae, sed infinita sunt simpliciter et infinitis modis producibilia, non minus quam ea quae potest Deus ut auctor gratiae. Et ita sicut qui cognosceret in Deo omnes effectus quos potest producere ut auctor gratiae, comprehenderet potentiam Dei supernaturalem, ita qui cognosceret omnes effectus possibiles ab auctore naturae comprehenderet potentiam naturalem illius. Et ita manet explicata conclusio divi Thomae. Solum adverte quod nomine potentiae creaturae intelligit potentiam naturalem activam vel passivam, non autem potentiam obedientialem, quia effectus respondentes potentiae obedientiali non continentur in illa tamquam in habente virtutem, sed in superiori agente. Et ita non requiritur ut comprehendens essentiam et potentias creatas cognoscat etiam obedientialem, nec requiritur ut quis cognoscat obedientialem quod cognoscat omnes effectus quos supremum agens potest in illa producere.

5. — Utrum anima Christi videat infinita actu.

Pro parte negativa arguitur. *Primo,* quia intellectus illius limitatus est: ergo non potest comprehendere infinita actu. Probatur consequentia, quia infinitum non potest a finito comprehendi, quod videtur fundamentum divi Thomae.

Et *confirmatur.* Nam sequeretur quod cognitio Christi esset infinita. Nam si illa cognitio distincte comprehendit infinita objecta actu: ergo aequivalet infinitis conditionibus quae essent de infinitis objectis.

6. — *Secundo,* quia communiter tenent theologi [quod beati] tanto perfectius vident quanto plura eis manifestantur in Verbo. Ergo qui videt [infinita] habet infinitam perfectionem. Et *confirmatur,* quia lumen in beatis [est major] quanto magis multiplicantur visa in Deo. Ergo si infinita actu videant, erit infinitum lumen et infinita perfectio.

7. — *Tertio,* quia sequeretur quod Christus posset videre intuitive et actu infinitas essentias substantiales in Verbo. Consequens est falsum. Ergo sequela. Patet, quia potuisset Deus statuere quod generationes et corruptiones rerum durarent in perpetuum, et quod singulis diebus produceret novam essentiam. Ergo cum Christus debeat habere notitiam omnium quae sunt intra ordinem universi quod esset tunc, deberet cognoscere infinitas

illas essentias quae erant producendae. Et confirmatur, quia Christus cognoscit intuitive omnia quae Deus videt scientia visionis. Sed tunc Deus videret infinitas essentias per scientiam visionis. Ergo et Christus.

8. — *Quarto,* quia non minus implicat quod cognoscantur infinita in actu quam quod sint infinita in actu. Sed hoc secundum absolute implicat contradictionem, ut communiter omnes cum Aristotele negant (1). Ergo et primum. Major patet, quia [impossibile est] ut cognoscantur infinita actu extra potentiam. Ergo idem est in re quod detur infinitum actu, et quod cognoscantur infinita actu.

Et *confirmatur.* Quia potissimum implicat dari infinita actu, quia esset aliquod sive in substantia, sive in multitudine quod nullius esset speciei; numerus enim infinitus nullam habet speciem. Sed idem inconveniens sequitur ex hoc quod dicamus Christum cognoscere infinita objecta actu. Ergo, etc. Minor patet, quia illa infinita objecta non sunt determinatae speciei: ergo non possunt comprehendi ab intellectu Christi. Quod enim comprehenditur ab intellectu limitato, limitatae speciei debet esse.

9. — *Tandem,* quia Christus non videt infinita categorematice, alias esset infinitum categorematice. Quod vero videat infinita syncategorematice, non sufficit ut dicatur videre infinita in actu. Ergo hoc non est dicendum, quia quae videntur syncategorematice videntur in potentia: ergo non actu et simpliciter, sicut dicit divus Thomas in articulo.

Alia argumenta ponunt magister Medina et Cajetanus quae non libet repetere.

10. — Pro solutione sit **prima conclusio**: *Christus non videt infinitas essentias substantiales actu.* Probatur, quia non pertinent ad statum Christi Domini, cum illae non sint de ordine universi quod modo est et in quo generationes et corruptiones incipiunt et desinunt. Item, quia si semel dicimus Christum videre infinitas essentias substantiales actu, non possemus convincere eos qui tenent Christum videre omnes creaturas possibiles in Deo. Nam si potest habere lumen et virtutem ad cognoscendas infinitas essentias, poterit etiam habere lumen ad cognoscendas omnes substan-

(1) Aristot., *Physic.*, l. 8, c. 8, n. 5. Didot 2, 360.

tias possibiles. Etenim infinitae substantiae essentialiter idem includunt atque omnes substantias possibiles. Quamvis forte in substantiis possibilibus plura materialiter contineantur, in ratione tamen infiniti et formaliter aequivalet.

Secunda conclusio: *Anima Christi per scientiam beatam cognoscit infinita individua substantialia et etiam infinitas essentias accidentium ex infinitis individuis substantialibus.* Probatur, quia comprehendit potentiam generativam animalium existentium in isto universo: ergo cognoscit omnia individua quae possunt generari, quae absque dubio infinita sunt. Et loquimur in doctrina divi Thomae, supponendo quae dixi articulo praecedenti, quod ita Christus comprehendit potentiam creaturae ut cognoscat clare et distincte omnia quae in ipsa continentur. Adverte tamen quod ista cognoscit Christus simplici intelligentia. Et haec est mens divi Thomae, quia in fine corporis hujus articuli non solum intendit dicere quod Christus cognoscat accidentia quae sunt in potentia creaturae, sed potissimum quod cognoscat individua substantialia; potentia enim ad producenda individua substantialia praestantior est quam ad producenda accidentalia. Ergo si Christus cognoscit perfectissime et comprehendit potentiam creaturae ad accidentalia, etiam comprehendit potentiam illius ad substantialia. De accidentibus vero et de essentiis ejusdem patet, quia sunt infinitae volitiones et cognitiones quae differunt specie. Nam intellectus hominum et angelorum, qui perpetuo durabunt, infinitas cognitiones et volitiones producent, diversas quidem specie, et omnes istas videt Christus intuitive.

Tertia conclusio: *Christus per hanc scientiam videt infinities infinita accidentia.* Probatur, quia videt omnia individua naturae humanae possibilia, quae infinita sunt. Cumque comprehendat singulorum individuorum voluntatem et intellectum modo explicato, consequenter cognoscit omnes cogitationes et volitiones quae poterunt produci a singulis hominibus. Et ita cum quilibet illorum in particulari possit infinitas [producere], Christus cognoscit infinities infinita accidentia.

Et ex his sequitur solutio dubii, quod anima Christi videt infinita in actu, non quidem in substantiis.

Sed *arguitur*. Nam infinita in actu nec in substantiis nec in accidentibus aliquando erunt: ergo non videt infinita actu. Ante-

cedens patet, quia nunquam erit verum dicere, nunc sunt infinitae cognitiones et volitiones.

Respondetur quod ea quae producenda sunt in tempore et sine fine erunt infinita in ordine ad nostrum tempus, non quia detur aliquis instans illius in quo omnia sint simul, sed quia singula quae infinito cogitationum et volitionum continentur aliquando erunt, quod sufficit ut Christus dicatur cognoscere infinita intuitive, quia cognoscit omnia et singula secundum propriam existentiam quam habebunt. Et quia omnia ista erunt in actu, dicitur cognoscere infinita actu. Secundo et melius respondeo quod ista quae in tempore producentur succesive, sunt simul et actu in aeternitate, quae ambit omne tempus. Et quia visio Christi mensuratur aeternitate, dicitur videre infinita actu, cum in ordine ad propriam mensuram et sint infinita et omnia actu existant.

11. — Ad *primum principale* respondetur, convincere quod intellectus limitatus non potest comprehendere nec infinitum simpliciter nec infinita secundum essentiam. Bene tamen potest comprehendere infinitum secundum quid, quod est infinitum secundum numerum, quia stat quod infinita secundum numerum sint determinatae essentiae, et objectum intellectus nostri est quod quid est rei. Et hoc intendit divus Thomas ad primum.

Respondetur secundo, quod quemadmodum illa quae Christus actu videt sunt limitata secundum essentiam, illimitata vero secundum extensionem et materiam, ita etiam intellectus animae Christi limitatus est secundum essentiam, infinitus autem secundum extensionem; quare sibi in omnibus respondent intellectus Christi et ea quae videt in genere accidentium.

Ad *confirmationem,* Cajetanus respondet negando sequelam; et ad probationem dicit quod, sicut unum individuum naturae humanae dicitur aequivalere infinitis individuis inferioris ordinis, et tamen non ideo tale individuum est infinite perfectum, ita etiam non sequitur quod, licet cognitio animae Christi tendat in infinita individua et aequivaleat infinitis cognitionibus inferioribus, illa sit perfectionis infinitae. Ut hoc intelligas, adverte quod individuum naturae humanae dicitur continere omnia individua inferiora sibi et aequivalere infinitis, non quasi formaliter aut eminenter habeat omnium perfectiones reliquorum individuorum, cum contingat multa individua inferiora excedere individuum naturae

humanae in suis proprietatibus singularibus, ut caelum excedit quantitatem et perfectionem materiae, equus et leo excedunt fortitudine et virtute motiva. Sed sensus est quod excedat infinite, quia quantumcumque crescant et perficiantur in propriis speciebus, nunquam adaequabunt perfectionem individui naturae humanae. Ita proportionabiliter debes intelligere [quod] aequivaleat infinitis intellectionibus inferioribus. Nec sequitur quod, si intelligere decem objecta dicit majorem perfectionem quam intelligere duo, intelligere infinita objecta dicit infinitam perfectionem quia excedit cognitionem decem objectorum; sicut ex parte ipsorum objectorum non valet: decem homines, v. g. perfectiores sunt quam duo: ergo infiniti homines erunt infinite perfecti. Arguitur in iis calculationibus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, quia in antecedenti loquimur de perfectione secundum quid, in consequenti vero inferimus perfectionem infinitam simpliciter, et ideo consequentia est nulla. Quod si adhuc instes interrogando, quare ex decem individuis arguatur major perfectio quam in duobus, et ex infinitis non arguatur infinita perfectio: respondeo hoc esse quia perfectio individuorum crescit intra latitudinem suae speciei, quae limitata est et non potest excedere.

12. — Ad *secundum* respondetur concedendo quod in beatis est praestantior visio quanto plura videntur in Verbo, si cetera sunt paria. Quia tamen visio beata limitata est, quantumcumque videant, etiam erit limitatae perfectionis. Et per hoc patet similiter ad *confirmationem*. Ex quo mihi videtur falsa sententia quorumdam theologorum dicentium quod videre plura individua in Verbo solum habet majorem extensionem, non vero majorem perfectionem intensivam; quod falsum dico, quia quanto plura videntur in Verbo, magis manifestatur divina essentia. Et ita etiam cognitio magis perficitur intensive, intra limites tamen cognitionis creatae et finitae.

13. — Ad *tertium* respondetur concedendo totum, et est ad mentem divi Thomae, articulo praecedenti, et praesenti et *De veritate*, q. 20, a. 4 ad primum, et Cajetani, art. praecedenti. Itaque solum repugnat animam et intellectum creatum comprehendere infinitam essentiam aut omnes creaturas possibiles in Deo, quia ad hoc requiritur virtus infinita simpliciter.

14. — Ad *quartum* respondetur quod si loquamur formaliter, sicut implicat esse infinita in actu in propria mensura, ita implicat quod cognoscantur infinita in actu in ordine ad talem mensuram. Ceterum sicut non implicat quod infinitum in actu existat in aliena mensura, scilicet aeternitate, ita etiam potest idem infinitum comprehendi in tali mensura. Adverte tamen quod dicitur comprehendi infinitum ab intellectu limitato, non quia talis intellectus attingat aut praescribat finis talis infiniti, sed quia singula quae in illo infinito continentur penetrat et comprehendit.

Ad *secundam probationem* ibi subjunctam [respondetur] quod videlicet intellectus limitatus non attingit illum numerum infinitum ponendo terminum aut signando speciem, quia vere in ratione numeri illam non habet. Non autem requiritur, ut aliqua multitudo cognoscatur quidditative et comprehensive, quod cognoscatur species quam habet in genere numeri, sed quod cognoscantur ejus quidditas et ejus proprietates et perfectiones. Et ita satis est si comprehendatur, ultra ejus naturam, quod habet infinitatem in aliena mensura.

15. — Ad *ultimum,* aliqui juniores tenent quod Christus nec Deus videt infinitas creaturas categorematice; et hoc tenuit auctor *Tabulae aureae,* dubio 1215. Et convincitur, quia creaturae, sive substantia sive accidentia sint, successive producentur. Et solent ad hoc probandum adducere fere easdem rationes quas adducunt philosophi ad probandum quod non detur infinitum.

Possumus juvare sententiam istam, quia sequeretur quod Deus et Christus possent videre lumen infinitum in intellectu beati. Probatur sequela, quia si Deus statueret singulis diebus in perpetuum augere lumen Christi Domini, cum deberet augeri in infinitum, et Deus atque Christus vident omnia quae futura sunt, in hac sententia videret consequenter lumen infinitum categorematice.

Respondeo tamen, et tamquam certum tenendum est, Deum videre actu quae futura sunt, quantumcumque illa sint infinita, ita ut non solum cognoscat ipsa in potentia facientis, sed in seipsis secundum proprias existentias quas habebunt. Si enim cognosceret omnia ista quae futura sunt solum syncategorematice et quatenus in potentia, cognitio Dei respectu illorum non esset perfecta, quia non tenderet distincte in res secundum quod erunt in se. Et

etiam sequeretur quod quando res ipsae ponuntur in esse successive, etiam successive perficeretur divina scientia, siquidem antea quam essent istae creaturae, solum cognoscebat eas in esse quod habent in potentia causae et syncategorematice; quando vero producuntur, cognoscit illas in seipsis et secundum esse formale. Et isti falluntur, vel quia negant existentiam futurorum in aeternitate, de quo prima parte, q. 14, vel quia existimant ita implicare quod dentur infinita in aeternitate, sicut quod dentur simul in tempore, cum tamen oppositum sit verum. Nam si darentur infinita in tempore, darentur simul, et in propria mensura, et etiam simul coexisterent sibi pro eodem instanti, quod implicat. Quando vero considerantur in aeternitate, considerantur in aliena et inadaequata mensura, quae licet [sit] simul tota, habet tamen virtualiter latissimum ambitum, id est ita continet plura et omnes differentias nostri temporis, ea item quae in tempore fiunt, ac si esset divisibilis et successive durationis. Quare, licet repugnet esse simul in tempore nostro omnia quae futura sunt, non tamen repugnat esse in aeternitate. Nec valet: sunt infinita actu in aeternitate: ergo sunt infinita actu simpliciter. Argumentatur a secundum quid ad simpliciter; esse enim creaturarum in aeternitate est esse secundum quid. Similiter infinita in aeternitate sunt infinita secundum quid, quia sunt in aliena mensura. Esse autem rem in tempore et infinitum existere in instanti nostro, est infinitum simpliciter, et hoc repugnat. Potest explicari exemplo de duabus contradictoriis, quae pro eodem instanti non possunt verificari, poterunt tamen esse verae in mensura inadaequata, scilicet in tota die, includente singulas horas et instantia in quibus verificantur.

16. — Alia multa possemus explicare circa propositiones quas assumit divus Thomas in principio articuli; sed ista ad metaphysicam pertinent, quae explicat qualiter ens terminet et qualiter unumquodque sit cognoscibile et qualiter etiam de ente in actu sit scientia. Solum adverte quod quando divus Thomas dicit quod scientia simpliciter solum est scientia in actu, non loquitur de scientia rigurose, nam ista abstrahit ab hic et nunc et ab existentia actuali; sed nomine scientiae intelligit notitiam aut judicium quod habetur de re, quod quidem non est perfectum nec simplici-

ter tale quousque intelligamus rem ut existens actu. Quando enim judicamus de re ut solum est in potentia suae causae, solum judicamus de re secundum esse alienum. Et ita dicitur a divo Thoma scientia secundum quid. Potest etiam explicari quod nomine actus intelligat formam ut distinguitur contra potentiam; et ita rigorose potest interpretari de scientia quae tendit in objectum secundum illud quod habet actualitatis.

Quartum articulum videte in divo Thoma.

QUAESTIO UNDECIMA

De scientia indita vel infusa animae Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia

1. — **Prima conclusio: Per scientiam hanc anima Christi cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis.**

Secunda conclusio: Anima Christi per eamdem scientiam cognovit omnia quae per divinam revelationem hominibus innotescunt.

Tertia conclusio: Ipsam tamen divinam essentiam per hanc scientiam non cognovit.

Quarta conclusio, ad tertium: **Per hanc scientiam cognovit omnia singularia praeterita, praesentia et futura.**

2. — **Dubitatur primo** circa primam conclusionem: **an illa sit vera et ratio illius bona.**

Arguitur *primo pro parte negativa.* Et probatur quod ratio non sit bona, quoniam perfectio intellectus possibilis per quam perficitur naturaliter, debet esse in ordine ad agens naturale. Sed scientia indita haec non fuit recepta ab agente naturali. Ergo prior illa potentialitas intellectus possibilis animae Christi non fuit perfecta per scientiam inditam.

3. — Arguitur *secundo.* Christus habuit scientiam acquisitam virtute luminis intellectus agentis, ut dictum est q. 9, a. 4. Sed per hanc sufficienter perficiebatur potentia animae Christi respectu cognitionis rerum naturalium, quatenus ab homine cognosci pos-

sunt virtute luminis intellectus agentis. Ergo ad hunc finem non fuit necessaria nec conveniens scientia indita, aut certe acquisita fuisset superflua.

4. — Arguitur *tertio*. Illa scientia indita vel infusa est superioris ordinis quam cognitio rerum naturalium. Falsa enim est sententia Scoti et Durandi asserentium in 3, d. 14, q. 3, quod illa est ejusdem rationis cum acquisita. Ergo illa scientia infusa ex superiori non se extendit per se nisi ad res superiores ordinis.

5. — Arguitur *quarto*. Metaphysica et physica et mathematica et dialectica sunt scientiae diversarum rationum. Ergo illarum objecta non possunt habere unam rationem formalem scibilis respectu illius scientiae infusae animae Christi.

6. — Arguitur *quinto*. Illa scientia infusa vel habet rationem formalem omnino supernaturalem, vel omnino naturalem et inferioris ordinis. Si primum, non se extendit nisi forte per accidens, sicut nostra theologia, ad cognitionem rerum naturalium, ac proinde per illam scientiam non cognoscit Christus res naturales, sicut nec nos cognoscimus per theologiam objecta aliarum scientiarum. Quod si detur secundum, sequitur contra secundam conclusionem quod per illam scientiam non cognosceret Christus res naturales quae hominibus per divinam revelationem innotescunt.

7. — Arguitur *sexto*. Prudentia et partes ejus sunt virtutes intellectuales practicae circa agibilia. Ergo per illam scientiam infusam non perficiebatur anima Christi ad cognitionem practicam agibilium. Patet consequentia, quia ratio speculativa et practica non habent unam rationem formalem objecti respectu intellectus.

8. — *Denique* arguitur. Cognitio rerum naturalium etiam se extendit ad singularia, quae cognoscuntur per conversionem ad phantasmata. Sed Christus Dominus non habuit tot phantasmata quot necessaria erant ad cognitionem rerum singularium; immo a principio nulla habuit phantasmata. Ergo anima Christi non fuit ita perfecta quod omnis ejus potentialitas per comparationem ad agens naturale reduceretur in actu, ac proinde non cognovit per illam scientiam quaecumque ab homine cognosci possunt virtute luminis intellectus agentis.

9. — Pro decisione hujus difficultatis *observandum est primo*, quod divus Thomas non intendit in hoc articulo asserere unicam rationem formalem unius scientiae infusae in anima Christi, sed

tantum intendit numerare objecta varia ad quorum cognitionem se extendit intellectus animae Christi per scientiam inditam, nihil definiens de unitate illius scientiae; etenim art. 6 definit quod scientia indita distinguitur per diversos habitus.

Nota secundo quod ratio quare divus Thomas asserit in Christo fuisse hanc scientiam infusam ea fuit [quae] in quaest. nona, a. 3 [exprimitur], ut natura humana assumpta a Verbo non esset imperfecta in cognitione, quin potius tunc statim cum assumpta fuit cognosceret multo perfectius quam angelum, non solum per visionem beatificam, sed etiam cognosceret res per proprias species. Et quia ad hanc cognitionem non se poterat extendere universaliter scientia acquisita virtute luminis intellectus agentis, quae non attingit cognitionem rerum spiritualium quales sunt angeli, idcirco necessarium fuit quod simul atque Verbum caro factum est, perficeretur illa anima scientia indita ad res omnes in propria specie cognoscendas.

10. — Ad *primum* argumentum respondetur quod divus Thomas non intendit quod potentialitas quam habet animae Christi intellectus per comparationem ad intellectum agentem perficeretur et reduceretur in actu sub eadem ratione formali objecti; sed tantum intendit quod cognitio scientiae infusae attingit cognitionem rerum omnium cognoscibilium virtute luminis naturalis, quamvis hoc fiat sub alia ratione formali superiori.

11. — Ad *secundum* nego consequentiam, quia illa scientia acquisita nec perficit ab initio intellectum animae Christi, nec universaliter poterat perficere ad cognitionem omnium rerum naturalium quas angeli in propria specie cognoscunt. In hoc autem articulo intendit divus Thomas ostendere quod per illam scientiam inditam cognoscebat anima Christi omnes res naturales cognoscibiles virtute luminis intellectus agentis, non tamen ita quod praecise ad illarum cognitionem attingeret sub ratione formali limitata ad res illas.

12. — Ad *tertium* dicimus quod Scotus et Durandus falsi sunt ponentes scientiam inditam ejusdem rationis cum acquisita in Christo Domino. Sic enim Christus nullam scientiam acquisivit, nec virtute luminis intellectus agentis abstraxisset species intelligibiles a phantasmatibus quas antea jam habuisset; non enim in eodem subjecto poterant esse duo accidentia ejusdem speciei.

Ceterum ad argumentum in forma respondetur quod illa scientia est ordinis supernaturalis. Sed negatur consequentia dum infertur: ergo per illam cognoscuntur tantum res ordinis supernaturalis. Ratio est quia non est inconveniens, immo saepe contingit ut id quod est superioris ordinis attingat id quod est inferioris ordinis, quemadmodum visio beatifica attingit ad cognitionem perfectissimam rerum naturalium. Sed solum sequitur quod non cognoscantur naturalia per scientiam illam inditam sub eadem ratione formali limitata ad res naturales.

13. — Ad *quartum* respondetur quod divus Thomas non definit in hoc articulo quod est unicus habitus scientiae infusae, sed quod per scientiam inditam, sive illa sit unicus habitus, sive plures perficiebatur anima Christi ad cognitionem speculativam et ad cognitionem practicam, ut art. 6 explicandum est.

14. — Ad *quintum* jam patet solutio ex solutione ad tertium, non enim est inconveniens [quod] aliqua cognitio ordinis supernaturalis attingat perfecte et distincte propria ratione formali ad penetrandum res inferioris ordinis. Non tamen dicimus quod omnis cognitio superioris ordinis habeat hanc facultatem, ut patet de fide nostra et de nostra theologia, quae cum sint superioris ordinis, non attingunt ad cognitionem rerum.

15. — Ad *sextum* respondetur primo quod [cum] illa scientia indita sit superioris ordinis, poterat esse speculativa et practica simul, qualis est fides nostra, immo etiam nostra theologia, ut ostendimus prima parte q. 1, a. 4. Respondeo secundo quod alius habitus scientificus est in Christo scientia indita, et alius habitus scientificus est, immo fortasse sunt multiplex, ad speculationem creaturarum.

16. — Ad *ultimum* respondetur cum divo Thoma ad tertium [quod], quamvis cognitio singularium non pertineat ad perfectionem cognitionis speculativeae, pertinet tamen ad perfectionem intellectus secundum cognitionem practicam. Nec inde sequitur quod Christus haberet infinita phantasmata ad exercitandam scientiam inditam. Ratio est quia actus illius scientiae non exercebatur per conversionem ad phantasmata, sed cognoscebat singularia quemadmodum angeli cognoscunt et anima separata nos ipsos cognoscit. Ceterum, quomodo anima Christi cognosceret per hanc scientiam singularia praeterita et futura contingentia, dicemus dubio ultimo.

17. — Dubitatur secundo: **utrum res omnes supernaturales cognoscantur per istam scientiam inditam animae Christi cognitione evidenti.**

Arguitur *primo pro parte negativa.* Quia gratia est res supernaturalis per quam homo aut angelus est particeps divinae naturae. Haec autem non potest evidenter cognosci sine cognitione evidenti divinae naturae. Ergo cum anima Christi per scientiam inditam non cognoverit evidenter divinam essentiam, nec cognoscit evidenter gratiam.

Et *confirmatur.* Nam visio Dei est res supernaturalis; et tamen non potest videri nisi videatur Deus qui est auctor illius: ergo cum per scientiam inditam Deus non videatur, nec videbitur visio divina.

18. — *Praeterea.* Nam si conclusio secunda divi Thomae vera est propter rationem ibi assignatam, sequitur quod etiam anima Christi cognoverit per suam scientiam inditam omnes res supernaturales possibiles. Patet sequela, quia inquit divus Thomas quod "anima Christi omnino fuit perfecta per hoc quod omnis ejus potentialitas redacta sit ad actum": ergo cognovit omnia supernaturalia possibilia ad quorum cognitionem erat in potentia.

19. — *Tertio.* Per divinam revelationem innotescunt nobis mysteria Trinitatis et incarnationis. Sed ista non cognovit Christus per scientiam inditam. Ergo conclusio divi Thomae falsa est. Minor patet, nam si cognovit hujusmodi mysteria per scientiam infusam, vel cognovit illa obscure, vel clare. Primum non est dicendum, nam alias Christus haberet fidem istorum mysteriorum; nec secundum potest dici quia, si una persona Trinitatis non potest videri sine visione totius essentiae, multo minus videri poterit trinitas personarum non cognita evidenter divina essentia. Cum ergo divus Thomas in articulo dicat Christum non vidisse divinam essentiam per scientiam infusam, nec evidenter cognovit Trinitatem personarum.

Et similiter probatur de mysterio incarnationis, ubi videtur eadem ratio. Non enim potest cognosci evidenter illa unio hypostatica non visa divina persona. Haec autem non potest videri nisi videatur divina essentia.

Et *confirmatur.* Nam divus Thomas, 1 p., q. 32, a. 1 negat esse possibile quod per species creatas cognoscatur evidenter myste-

rium Trinitatis. Et ratio est manifesta, quia species creata repraesentat per se creaturam. Sed in creatura non potest relucere Trinitas personarum, sed solum unitas creatoris, cum Deus operetur ad extra inquantum unus, et non inquantum trinus. Cum [ergo] per scientiam infusam non possit cognosci divina essentia quantum ad quid est, non poterit etiam cognosci trinitas personarum.

Confirmatur secundo ex divo Thoma, q. 20 *De veritate,* a. 2, ubi docet quod per scientiam inditam non cognovit Christus ipsum Verbum, sed solum creaturas, et articulo sexto tenet quod anima Christi per scientiam inditam non cognovit cordium cogitationes. Constat autem quod quibusdam hominibus revelatae sint cogitationes cordium aliorum hominum. Ergo Christus non cognovit per hanc scientiam omnia illa quae hominibus per revelationem innotescunt.

20. — Dominus Cajetanus super istum articulum tenet quod anima Christi per hanc scientiam cognovit articulos fidei, v. g. quod sit Deus, trinus et unus. Dicit tamen quod illa cognitio non est fides, tum quia potentia animae Christi ubi subjectabatur videbat Deum clare et distincte, tum etiam quia cognitio scientifica maxime indita debet esse clara. Et ita tenent multi ex junioribus thomistis. Et Capreolus tenet idem, quaestione unica prologi, et arbitratur esse possibile quod homo etiam viator possit habere evidentem cognitionem abstractivam divinae [essentiae] et Trinitatis, et adducit in suam sententiam Scotum. Durandus vero ibidem q. 3, negat esse possibilem istam notitiam abstractivam de Deo. Alii vero thomistarum distinguunt de notitia abstractiva, et dicunt quod potest haberi notitia abstractiva Dei et Trinitatis quantum ad an est, non tamen quantum ad quid est.

21. — Pro decisione hujus difficultatis sit **prima conclusio:** *Impossibile est quod aliqua creatura habeat notitiam claram mysterii Trinitatis nec abstractivam quantum ad quid est ipsius Trinitatis aut divinae essentiae.* Convincimur in hac parte tertio argumento facto. Quod confirmatur; nam qui haberet talem notitiam videret Deum sicut est: ergo esset beatus. Nec valet respondere quod illa notitia esset abstractiva, quoniam impossibile est quod aliquis habeat evidentiam ipsius quidditatis divinae quin etiam cognoscat evidenter divinam essentiam. Existentia enim Dei est

de essentia illius, nec potest cognosci divina essentia quidditative quin in conceptu illius claudatur existentia; de quo prima parte, q. 3.

Secunda conclusio: *Probabilis est sententia quae asserit quod anima Christi per scientiam infusam cognovit mysterium Trinitatis quantum ad quaestionem an est.* Suadetur ista veritas quia, si lumen naturale potentiae intellectivae pervenit ad claram notitiam et demonstrativam Dei quantum ad an est, multo magis per lumen infusum supernaturale poterit Christus cognoscere Trinitatem quantum ad quaestionem an est.

Et confirmatur. Quoniam Christus Dominus per scientiam inditam poterat comprehendere fidem nostram et illam esse. Ideo ergo evidenter judicaret vera esse quae fides docet. At vero fides docet et inclinat ad assensum mysterii Trinitatis. Ergo evidenter judicabat Deum esse trinum et unum; non tamen videbat quidditatem Trinitatis.

Aliqui dicunt quod illa evidentia cognitionis scientiae infusae est evidentia in attestante, quae poterat esse in homine puro viatore simul cum fide ejusdem mysterii. Ceterum in Christo Domino non habuit locum aliqua obscuritas, quia in ejus intellectu erat lumen gloriae quo etiam illustrabatur ipsa cognitio scientiae infusae. At vero si illa scientia infusa esset in homine habente fidem, existimo quod non faceret evidentiam, nec quantum ad quid est, nec quantum ad an est mysterium Trinitatis.

Tertia conclusio: *Probabilior videtur sententia quod scientia infusa animae Christi non causabat evidentiam ipsius mysterii Trinitatis, sed praesupponebat cognitum lumine beatifico, quod est quasi lumen primorum principiorum;* propter cujus consortium scientia indita habet proprie rationem scientiae respectu conclusionum quae ex illis principiis possunt inferri. Et illa erat vera et perfecta theologia in Christo, quemadmodum in nobis est theologica scientia respectu conclusionum [cum] per bonam consequentiam deducuntur. Probatur ante omnia quod haec conclusio non sit contra secundam conclusionem divi Thomae, immo quod sit conformis illi. Etenim divus Thomas expresse excipit ab illa conclusione divinam essentiam, asserens quod illam dumtaxat cognosceret scientia beata, ubi divus Thomas non distinguit de cognitione quantum ad quid est, nec quantum ad an est. Unde statim

sequitur quod nec trinitatem personarum cognoverit anima Christi per illam scientiam. Nam ut argumento tertio pro parte negativa probatum est, trinitas personarum non potest cognosci evidenter nisi cognita evidenter divina essentia; quae etiam, ut supra insinuatum est, nec quantum ad an est ipsius Trinitatis potest anima Christi per illam scientiam inditam cognitionem habere evidenter, quia quantumlibet aliquis effectus sit supernaturalis, nunquam tamen in illo repraesentabitur aliqua ratio repraesentativa Trinitatis, sed ut plurimum repraesentabitur divina essentia ut agens supernaturale.

22. — Ad argumenta in principio facta [respondetur]. Ad *primum* respondeo quod scientia infusa quatenus subordinata scientiae beatae attingit sua cognitione et actu proprio ad evidenter cognoscendam gratiam, sicut et scientia subalternata conjuncta scientiae subalternanti efficit evidentiam suarum conclusionum. Si autem sola esset absque subalternante, non efficeret evidentiam circa suas conclusiones. Cum igitur in ipsa gratia non reluceat nisi operatio divinae naturae, consequens est quod ipsa scientia infusa, etiam conjuncta beatificae, non cognoscat Trinitatis mysterium.

Ad *confirmationem* libenter concedo quod ipsam visionem Dei non cognoscit evidenter anima Christi per scientiam infusam; sed ipsamet visio Dei absque aliqua refectione est sufficiens ut beatus per illam judicet se videre Deum. Nec unquam per divinam revelationem extra scientiam beatam innotuit hominibus vel angelis visio beatifica alicujus beati per aliquam notitiam evidentem. Cum enim intellectus videns Deum non habeat aliam speciem intelligibilem praeter divinam essentiam, non poterit cognosci distincte visio nisi cognita divina essentia.

23. — Ad *secundum* respondetur... *(vacuum aliquarum linearum)* fuit tamen completa de lege ordinaria ad actum proportionatum et consentaneum animae Christi secundum ejus statum. Respondeo secundo quod etiam de potentia Dei absoluta fuit perfecta illa potentialitas quantum ad speciem donorum quae collata sunt animae Christi, quamvis in individuo potuisset esse major cognitio, id est intensior et quae ad plures creaturas possibiles cognoscendas attingeret.

24. — Ad *tertium* respondetur quod probat tertiam conclusionem. Sed quatenus militat contra secundam, responderi potest: primo, quod quantum ad an est, clare cognovit mysterium Trinitatis per scientiam infusam evidentia in attestante, maxime ex conjunctione scientiae infusae cum beatifica; et propterea illa evidentia in attestante non potest dici fides. Alioquin, secundum sententiam Cajetani et aliorum, bene poterat esse cum fide. Secundo respondeo juxta eamdem secundam conclusionem, quod cognoscitur evidenter mysterium Trinitatis quantum ad an est in effectibus supernaturalibus. Etenim in gratia ex sua natura est participatio Dei unius et trini; et caritas disponit ad amandum Deum unum et trinum; et denique omnes effectus spectantes ad ordinem gratiae sua natura habent habitudinem ad Deum unum et trinum, quia sunt ejusdem ordinis cum ipso Deo. Atque ita per species quidditative repraesentantes hujusmodi supernaturales effectus evidenter cognoscitur Deum esse trinum et unum, quoniam omnia bona gratuita ordinantur ad visionem Dei ut est trinus et unus tamquam ad finem sibi proportionatum, sicut gravitas ordinatur ad centrum. Unde in his effectibus evidenter potest cognosci personarum trinitas, sicut per speciem quidditative repraesentantem gravitatem terrae evidenter potest cognosci centrum esse.

Sed nota quod per species horum effectuum non cognoscitur Trinitas in ratione principii effectivi, quia nullus effectus procedit a Deo ut est trinus, sed ut unus est; sed cognoscitur in ratione termini et finis proportionati his effectibus.

Ad illud vero de unione hypostatica, quantum ad an est, similiter respondetur in favorem secundae conclusionis. Verumtamen magis placet quod unio hypostatica non possit aliquo modo evidenter cognosci nisi cognita evidenter hypostasi. Nam quamvis anima Christi possit habere evidentiam per illam scientiam quod sua humanitas non habet propriam personalitatem nec aliam creatam, non sufficit ut dicatur videre unionem, nisi videat ipsa unita.

Ad *confirmationem primam* ex testimoniis divi Thomae respondetur pro secunda conclusione, quod divus Thomas intelligitur quantum ad quid est.

Ad *secundam confirmationem* quantum ad primum testimonium pariter respondetur. Quantum ad secundum, dicitur quod divus Thomas mutavit sententiam; consideravit enim quod cogitationes cordium possent videri in propria specie, maxime revelante Deo.

25. — Ultimo in hac difficultate, circa probabilitatem illius sententiae quae asserit Christum per scientiam infusam cognoscere evidenter mysterium Trinitatis et alia mysteria supernaturalia evidentia in attestante, sunt advertenda duo argumenta difficilia quae militant contra istam sententiam. Primum argumentum est: animae Christi non potuit esse evidens extra Verbum quod Deus illi loqueretur et revelabat supernaturalia mysteria. Ergo non habet evidentiam in attestante. Ad hanc enim evidentiam habendam oportet ut evidenter cognoscatur Deus loquens. Sed per nullam speciem creatam potuit revelari animae Christi Deus loquens. Ergo.

Secundum argumentum est: evidentia in attestante, ut habet probabilis opinio Cajetani Secunda secundae, q. 5, a. 1, non est scientia, sed fides. Ergo non pertinet ad scientiam infusam animae Christi evidentia in attestante. Ergo non potest reperiri in intellectu Christi, quoniam fides repugnat intellectui beato.

Ad primum respondetur quod intellectus Christi potest evidenter cognoscere Deum sibi loqui per evidentiam a posteriori; potuit enim evidens esse illi quod nulla creatura ei loquebatur. Nam sicut per species creatas potest evidenter cognosci creatura loquens quando loquitur, ita quando non loquitur creatura aliqua, per similes species potest fieri evidens creaturam non loqui. Et hoc etiam habet verum de creaturis possibilibus de quibus intellectus animae Christi nullam habet speciem, quoniam per supernaturale lumen potest fieri evidens animae Christi quod illa locutio non procedit ab aliqua causa creata. Vel secundo respondetur, et forsam melius, quod intellectus potest evidenter cognoscere Deum sibi loqui quatenus per species infusas cognoscit quidditative locutionem; quae locutio habet habitudinem ad Deum loquentem a quo procedit, et cognita hujusmodi habitudine, evidenter cognoscitur Deum esse qui loquitur.

Ad secundum respondetur primo cum magistro Medina in praesenti, quod evidentia in attestante sola non excludit fidem, ut

docet Cajetanus in loco allegato. Nam si ego assentior tantum propter auctoritatem dicentis, licet sit evidens assensus, fides est. Verumtamen si evidentia in attestante est simul cum visione rei, excludet fidem. V. g., si aliquis videat eclipsim, licet hoc etiam cognoscat auctoritate astrologi, non habet fidem, sed videt. Ita similiter, quoniam evidentia in attestante in Christo erat simul cum visione beatifica, excludebat fidem.

Secundo respondetur cognitionem evidentem in attestante esse mediam cognitionem inter scientiam et fidem; sed magis reducitur ad scientiam, eo quod fundatur in cognitione evidenti et scientifica divinae revelationis. Nam, ut diximus in solutione praecedentis argumenti, revelatio facta a Deo evidenter et scientifice cognoscitur, et ita cognitio rerum revelatarum fundatur in cognitione scientifica et ad ipsam reducitur. Et hoc est satis ut possit pertinere ad scientiam infusam, saltim secundario et minus principaliter.

26. — Utrum Christus per scientiam infusam cognoscat futura contingentia.

Pars affirmativa probatur. *Primo,* auctoritate divi Thomae in hoc articulo, ubi inquit quod Christus cognovit omnia quae hominibus per divinam revelationem innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae. Sed Deus dedit prophetis certam et infallibilem cognitionem de futuris contingentibus per divinam revelationem. Ergo Christus per scientiam infusam cognovit futura contingentia.

27. — *Secundo* arguitur. Futura contingentia coexistunt aeternitate et sunt praesentia divinae visioni. Ergo poterit Deus infundere animae Christi species supernaturalis ordinis quae repraesentent futura contingentia determinate secundum modum quo aeternitate coexistunt et prout sunt praesentia divinae visioni, atque ita scientia infusa animae Christi, cui debentur species supernaturales ordinis, cognoscet futura contingentia.

28. — In hac difficultate *sunt diversae sententiae. Cajetanus* docet prophetas evidenter cognoscere futura contingentia. Dicit enim quod prophetae, non solum habuerunt evidentiam revelationis sibi factae a Deo, sed etiam eorum quae sibi revelabantur. At multa futura contingentia fuerunt illis revelata. Ergo.

Hanc sententiam Cajetani sequuntur aliqui moderni, inter quos est magister Medina hic. Sed in modo explicandi hanc sententiam non convenit cum Cajetano et cum aliis thomistis. Etenim Cajetanus et alii existimant animam Christi per scientiam infusam cognoscere evidenter futura contingentia in semetipsis, ad eum modum quo cognoscuntur a Deo per scientiam visionis. Ceterum, magister Medina dicit futura contingentia cognosci ab anima Christi, non in seipsis, sed in suis causis.

Secunda sententia in alio extremo docet Christum per scientiam infusam non cognoscere evidenter futura contingentia. Ita docet Scotus in 3, d. 14, q. 3; et Gabriel in fine quaestionis primae refert et solvit argumentum Scoti, Cajetani et Medinae hic.

Tertia sententia media est quae duo dicit. Primum, animam Christi per scientiam infusam cognoscere evidenter futura contingentia testificationis divinae, id est, evidenter cognoscere, Deum sibi revelare ea quae futura sunt in toto tempore futuro. Secundum est Christum per scientiam infusam non cognoscere evidenter futura contingentia in seipsis, scilicet per species repraesentantes evidenter futura contingentia pro illa differentia temporis in quo habebunt esse. Hanc sententiam, inter alios thomistas, docet magister Bannes [1 p.], q. 57, a. 2, dubii 3, et Cajetanus ibidem inclinat in eamdem sententiam dum inquit, non esse communicabilem alicui creaturae speciem quae repraesentet determinate futura contingentia pro illa duratione in qua habebunt esse.

29. — Sit **prima conclusio:** *Christus per scientiam infusam non cognoscit evidenter futura contingentia in seipsis.* Probatur conclusio. Et primo suppono quod cognitio quae habetur per scientiam infusam, cum sit scientifica, non potest esse conjecturalis, sed debet esse certa et determinata. Probatur ergo conclusio. Futura contingentia non possunt, etiam ex potentia Dei absoluta, repraesentari per speciem creatam certo et determinato tempore, nec in seipsis, nec in suis causis. Ergo cum scientia infusa innitatur repraesentationi creatarum specierum, non possunt futura contingentia per scientiam infusam cognosci. Probatur antecedens. Futura contingentia nullam habent determinationem nec in se nec in suis causis: ob id enim dicuntur contingentia. Ergo. Quod si aliquis recurrat ad primam causam, vel ad divinas ideas determinatas per Dei voluntatem ad producenda futura contingentia

in certo tempore, tunc sic argumentor: Futura contingentia non possunt cognosci in hac prima causa nisi ipsa prima causa evidenter cognoscatur. Sed per nullam creatam speciem potest cognosci evidenter divina idea aut divina voluntas. Ergo. Quod si aliquis iterum dicat quod futura contingentia in semetipsis sunt determinata prout existunt aeternitati: contra, haec determinatio futurorum contingentium non est repraesentabilis per aliquam speciem cujus repraesentatio non mensuratur immediate mensura aeternitatis. Sed nulla repraesentatio specie creatae mensuratur aeternitate. Ergo. Major patet quia futura contingentia nullam determinationem habent nisi per ordinem ad mensuram aeternitatis. Ergo species cujus repraesentatio non mensuratur hac mensura non potest determinate repraesentare futura contingentia. Minor probatur. Aeternitas est mensura divini esse: ergo species quae non potest repraesentare divinum esse non potest aeternitate mensurari. Sed nulla species creata repraesentare potest divinum esse. Ergo.

Ex dictis constat falsam esse illam sententiam quae asserit quod species infusae animae Christi repraesentant futura contingentia, non in seipsis, sed in suis causis determinandis in tempore futuro; nam etiam ipsae causae sunt futura contingentia. Ergo vel cognoscuntur in seipsis, vel in suis causis determinandis in tempore futuro. Si in seipsis, eadem ratio est de omni futuro contingenti ut cognoscatur in seipso. Si vero in aliis, tunc erit processus in infinitum, quia de illis erit eadem dificultas. Ergo impossibile est quod aliqua species creata repraesentet futurum contingens in suis causis, sicut est impossibile quod repraesentet illud in seipso.

Secunda conclusio: *Anima Christi per scientiam infusam cognovit evidenter futura contingentia secundum evidentiam testificationis divinae, id est, evidenter cognoscit sibi revelare ea quae futura sunt in tempore futuro.* Probatur conclusio. Quoniam Christus cognovit omnia illa quae per divinam revelationem hominibus innotescunt, ut dicit divus Thomas hic. Ergo futura contingentia quae innotescunt hominibus, per divinam revelationem cognovit. Sed non cognovit cognitione obscura, alias non esset cognitio scientifica, sed fidei. Ergo clare et evidenter cognovit. Cum igitur non cognoverit ea evidenter in seipsis, nec in suis causis, ut pro-

batum est in conclusione, necessario colligitur quod cognoverit per divinam testificationem evidenter per lumen hujus scientiae manifestatam. Nullum enim aliud est medium, ut ex dictis constat. Ut autem hoc possibile sit, facile persuaderi potest, quia nullam dicit repugnantiam et quia lumine prophetico saepe hoc modo manifestantur futura.

Sed dices, quomodo fieri potest ut intellectus habeat supernaturalem evidentiam testificationis divinae per cognitionem qua non videtur Deus ipse testificans? *Respondeo* primo, ex his quae diximus in praecedente difficultate. Secundo respondetur quod cum Deus loquitur potest dare vim et lumen supernaturale ad cognoscendum evidenter quae et qualis sit illa locutio, ex quo clare intelligatur illam esse talis naturae ut non possit esse nisi a Deo ipso inspirante intellectum. In humanis possumus afferre aliquale exemplum. Si quis jam satis cognitam habeat vocem alicujus, illa semel audita, evidenter agnoscit illum esse qui loquitur, quamvis personam non videat. Quid ergo mirum si proprium modum loquendi ipsius Dei evidenter possimus agnoscere per species elevatissimas infusas ab ipso Deo, quamvis ipse Deus [per] talem cognitionem in seipso non videatur? Et ita de facto anima Christi per supernaturale lumen scientiae infusae cognovit evidenter Deum sibi loqui et revelare futura contingentia, licet per talem lumen Deum ipsum non videret.

Sed contra hoc est objectio. Anima Christi per visionem beatificam videbat in Verbo futura contingentia et prout in se futura sunt. Ergo superflue ponitur hujusmodi cognitio scientiae infusae qua per testimonium evidenter cognoscitur aliquid esse futurum, praesertim quod haec cognitio imperfecta videtur, siquidem non attingit futurum contingens evidenter in seipso.

Respondetur quod quamvis ista cognitio possit dici imperfecta respectu visionis beatificae, tamen nullam aliam perfectionem excludit, et in suo genere continet magnam perfectionem. Dimanat enim velut quaedam resultantia ex visione beatifica sicut splendor a sole, et ita claudit in se distinctam cognitionem singularium rerum quae futura sunt, et continet etiam aliquam evidentiam illius veritatis, scilicet quod tales res futurae sunt. Et cum beatitudo contineat eminenter omnem perfectionem, intellectus beatus qualis erat Christi perficitur in beatitudine, non solum divino

quodam modo proportionabili perfectione ipsius divini intellectus, scilicet per lumen gloriae, per visionem beatam, sed etiam modo quodam proportionato perfectioni intellectus angelici. Et haec perfectio fit per lumen istud per se infusum, quod absque omni discursu praestat evidentiam mysteriorum gratiae, saltem evidentia testificationis divinae atque etiam futurorum contingentium, ut dictum est.

30. — Ex his patet ad argumenta in contrarium. Ad *primum*, ex doctrina divi Thomae in hoc articulo, respondetur per secundam conclusionem, quod Christus cognovit futura contingentia per scientiam infusam evidentia in attestante, ut dictum est; quae quidem scientia evidenter continet rationem luminis prophetici, et ita eminentiori modo se extendit ad futura contingentia quam se extendat lumen propheticum. Et quamvis lumen propheticum proprie loquendo non habeat rationem habitus, ut eleganter explicat divus Thomas 2. 2, q. 171, a. 2, tamen lumen propheticum quod eminenter continetur in scientia indita animae Christi, prout in illa continetur, habet rationem perfecti habitus.

31. — Ad *secundum* respondetur juxta primam conclusionem negando consequentiam. Quamvis enim futura contingentia prout coexistunt divinae visioni habeant determinationem, tamen hanc determinationem species infusae animae Christi non possunt repraesentare; etenim talis repraesentatio non potest mensurari aeternitate, ut dictum est.

Sed contra istam solutionem est argumentum. Cognitio et repraesentatio futurorum contingentium quae habetur per scientiam infusam animae Christi mensuratur aliqua mensura. Non aevo, nec tempore discreto angelico, nec tempore nostro: ergo mensuratur aeternitate. Consequentia videtur bona a sufficienti divisione. Et major de se est manifesta. Et probatur minor. Aevum est mensura rei incorruptibilis et invariabilis secundum suum esse, admittentis tamen variationem secundum operationem; et isto modo mensuratur esse angelicum, et ejus operatio naturalis; tempus vero discretum mensurat operationem ipsam liberam angeli, et tempus nostrum mensurat res inferiores et corruptibiles. Sed cognitio scientiae infusae est ordinis supernaturalis et simul est cognitio libera pertinens ad statum patriae. Ergo non potest mensurari aliqua mensura istarum. Mensuratur ergo aeternitate.

Respondetur ad hoc quod cognitio scientiae infusae animae Christi mensuratur tempore altioris ordinis et rationis quam sit tempus nostrum, et similiter tempus discretum angelorum; mensura enim et mensuratum debent proportionari. Cum igitur cognitio scientiae inditae animae Christi maxime excedat cognitionem angelorum, et scientia infusa a qua procedit illa cognitio derivetur per se ex lumine beatifico, manifeste sequitur quod debet mensurari mensura elevatiori quam sit mensura cognitionis liberae angeli. Illa tamen mensura habet aliqualem rationem temporis discreti angelorum, quatenus cognitio scientiae infusae animae Christi perficit ejus intellectum modo quodam angelico, ut supra dictum est.

Ex dictis constare etiam potest quomodo anima Christi per hanc scientiam cognoscat res praeteritas tali tempore et modo tali fuisse. Dico enim eamdem esse rationem in cognoscendis praeteritis effectibus liberis seu contingentibus ex vi luminis, et specierum infusarum quae versantur in cognoscendis futuris, quoniam postquam res praeteriit jam non magis habet esse quam res futura. Unde res ipsa praeterita in se non potest magis evidenter cognosci per scientiam inditam quam res futura. Cognovit itaque illa anima Christi evidentia in attestante; quod sane videtur necessario dicendum, saltem in illis effectibus qui ex mera Dei voluntate provenerunt. Isti enim non possunt in se intuitive per solam scientiam infusam videri, cum per ipsam non possit videri ipsa voluntas Dei.

32. — Potest esse difficultas **utrum omnes effectus possibiles Christus cognoverit per hanc scientiam.**

Breviter respondeo quod de facto non est communicata talis cognitio per scientiam inditam animae Christi. Non enim erat necessaria talis cognitio ad statum proportionatum animae Christi, maxime cum scientia inferior non debeat se extendere ad aequalia vel ad plura quam superior. An vero de potentia Dei absoluta possit communicari talis scientia creaturae per lumen superioris ordinis et per species perfectas et valde universales, res dubia est. Sed respondeo quod omnia quae sunt in potentia creaturae scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam et per consequens potentiam et

virtutem et omnia quae sunt in potentia creaturae. Ita videtur dicendum, nullam esse efficacem aut valde probabilem rationem quae convincat hujusmodi scientiam non posse communicari creaturae per lumen aliquod superioris ordinis et per species perfectas et valde universales. Nec enim ad videndas istas creaturas possibiles requiritur infinitum lumen, ut patet in lumine beatifico per quod hujusmodi creaturae possibiles videntur; et tamen illud lumen finitum est. Ac denique nec infinita multitudo specierum intelligibilium est ad hoc necessaria, quia potest una species intelligibilis esse principium cognoscendi res infinitas, non vero specie differentes, sub aliquo certo genere, ut in speciebus angelicis docent theologi. Igitur quamquam genera et gradum rerum sint infinita, poterunt per species finitas repraesentari.

33. — Sed major difficultas est *de effectibus possibilibus qui sunt in potentia divina, utrum possint cognosci ab intellectu creato, etiam de potentia Dei absoluta.*

Pro cujus intelligentia suppone quod qui videret omnes effectus possibiles in divina essentia, ex necessitate videret ipsam divinam essentiam quantum visibilis est, et ex consequenti comprehenderet ipsam Dei essentiam. Haec est mens divi Thomae supra q. 10, a. 2 in corpore articuli, et 1 p., q. 12, a. 8, et illam tenent omnes discipuli divi Thomae. Et ratio illius est, nam intellectus qui cognosceret omnes effectus possibiles in ipsa divina essentia, exhauriret totam potentiam divinae essentiae in seipsa, sicut qui cognosceret in aliquo principio omnes conclusiones quae in illo continentur, comprehenderet illud; res enim creatae continentur in divina essentia tamquam in causa et principio. Ergo qui cognosceret omnes creaturas possibiles in divina essentia comprehenderet illam.

Et confirmatur. Qui cognoscit Deum quantum est cognoscibilis, cognoscit omnia quae sunt formaliter in Deo, et cognoscit etiam omnia quae sunt eminenter. Ergo comprehendit Deum. Et ita talis cognitio non est communicabilis creaturae. Et de hac conclusione non est difficultas aliqua in schola divi Thomae.

34. — Tota igitur difficultas est de effectibus possibilibus in proprio genere, an possint cognosci de potentia Dei absoluta, et an intellectus qui cognosceret omnes effectus producibiles a Deo in

proprio genere et in seipsis et per proprias species, comprehenderet ipsum Deum.

In hac difficultate sunt *duae oppositae sententiae. Prima est Cajetani,* 1 p., q. 12, a. 8, qui tenet quod intellectus qui cognosceret omnes effectus creabiles in proprio genere, comprehenderet totam virtutem divinae potentiae. Haec sententia *est satis probabilis.* Debet tamen intelligi quod intellectus comprehenderet divinam virtutem, non quidem a priori nec cognitione intuitiva, sed a posteriori cognitione quadam argumentativa. Et ratio est nam ex hoc quod intellectus cognosceret omnes illos infinitos effectus producibiles a Deo a posteriori, cognosceret evidenter quod ipsa potentia divina est infinita et quod non se potest ultra extendere.

Secunda etiam *sententia est probabilis,* quod ex cognitione omnium effectuum divinae omnipotentiae in proprio genere non sequitur comprehensio divinae virtutis. Nam divina virtus simpliciter et omnibus modis est infinita, illi vero effectus non adaequant istam divinam virtutem, nam sunt finiti simpliciter, quamvis habeant quamdam infinitatem in ratione entis creabilis.

Pro hujus intelligentia dico primo, quod qui cognosceret omnes effectus possibiles in proprio genere non comprehenderet divinam virtutem secundum eum modum quem habent in ipso Deo. Hoc probatur argumento facto pro secunda sententia. Quod confirmatur; nam omnes effectus producibiles a Deo sunt inferioris ordinis quam virtus divina secundum eum modum quem habet in Deo: ergo non exacte et perfecte explicant divinam virtutem secundum quod est in ipso Deo.

Secundo dico, omnes isti effectus simul sumpti explicant totam virtutem divinae potentiae secundum illum modum quem potest habere in suo effectu adaequato. Et ita qui perfecte cognosceret omnes istos effectus, comprehenderet divinam virtutem secundum illum modum quem habet in seipsa. Ratio est nam divina virtus non potest se explicare in alium effectum praeter istos: ergo omnes illi simul sumpti explicant divinam virtutem secundum quod explicabilis est in effectu.

Ex his colligitur quod implicat contradictionem quod omnes effectus possibiles cognoscantur ab intellectu creato, etiam in proprio genere. Itaque sicut implicat contradictionem quod omnes effectus productibiles a Deo producantur ad extra in esse entita-

tivo, ita implicat contradictionem quod producantur in esse intelligibili creato. Ratio est nam sicut implicat contradictionem quod divina virtus sit exhausta et terminata; ita etiam implicat quod comprehendatur divina virtus secundum quod est explicabilis in effectu adaequato.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima Christi potuerit intelligere secundum scientiam inditam vel infusam non convertendo se ad phantasmata

Conclusio est affirmativa.

1. — Pro explicatione hujus articuli breviter *advertendum est* quod, cum noster intellectus obtineat infimum gradum in genere intelligibilium, quod bene explicat Ferrariensis 2 *Contra gentes*, cap. 98 circa principium, et ex natura sua sit alligatus corpori et immersus materiae, hinc est quod secundum praesentem statum non possit actu cognoscere nisi convertendo se ad particularia phantasmata. Quamvis enim intellectus feratur primo et per se in universale, tamen determinat se ad cognitionem tam particularis quam universalis recipiendo phantasmata. Cognoscit enim universale per hoc quod abstrahit ab isto vel illo phantasmate; cognoscit vero singulare per quamdam reflexionem, eo quod determinatur ab hoc vel ab illo phantasmate. Intellectus enim cognoscit directe naturam universalem repraesentatam per speciem quam in se habet, qui reflectitur supra suum actum, et cognoscit illam speciem quae est principium illius actus et phantasma a quo accipit illam, et ita cognoscit singulare a quo phantasma causatum est. Ferrariensis, 1 *Contra gentes*, cap. 65. Intellectum vero intelligere per conversionem ad phantasmata, nihil aliud est quam quod anima per intellectum cognoscat ipsam naturam universalem; per potentiam vero sensitivam cognoscat singularem naturam. Intellectus noster non cognoscit primo et per se ipsum singulare, ut dictum est. Et isto modo intelligitur Aristoteles 3 *De anima*, cap. 8, tex. 3 cum dicit: oportet intelligentem phantasmata etc. (1). Videte magistrum Bañes [1 p.], q. 84, a. 7.

(1) Aristot., *De anima*, l. 3, c. 7, n. 3. Didot 3, 469. In *Comment.* S. *Thomae*, lect. 12, text. 30.

Secundo nota quod, quamvis hic modus intelligendi conveniat intellectui nostro secundum praesentem statum, tamen anima separata aut unita corpori impassibili, vel si unita corpori passibili videns tamen Deum, sicut erat anima Christi, habet altiorem modum intelligendi, et qui non dependet ex conversione ad phantasmata. Anima enim propter statum tam sublimem perficitur in modo intelligendi ita ut non possit in illo statu intelligere singularia directe. Elevatur enim tunc anima Christi ad modum intelligendi angelorum.

Ex his sequitur quod scientia infusa Christi independens erat a phantasmatibus ex primo statu et perfectione animae Christi. Nam licet anima informaret corpus corruptibile, tamen videbat divinam essentiam, et ita praedominabatur corpori ut ad suas actiones naturales corpus non posset illi esse impedimentum; haec enim potestas et perfectio pertinet ad statum beatitudinis animae. Et licet non habuerit anima Christi illas perfectiones status beatifici quae ad corpus non pertinent seu repugant cum conditione corporis passibilis, eas tamen quae pertinent ad animam et ejus beatitudinem, qualis est ista de qua agimus, semper habuit.

Secundo, haec dependentia a phantasmatibus constat etiam ex ratione ipsius scientiae per se infusae, quae est superioris ordinis et ita separata et abstracta a sensibilibus ut per se ab illis nullo modo pendeat. Species enim infusae quae sunt propriae hujus scientiae non sunt acceptae a phantasmatibus, nec illis proportionantur; et ita potuit Christus uti hac scientia sine conversione ad phantasmata.

2. — Sed arguit Durandus in contrarium in 3, d. 14, q. 10 et d. 18, q. 2, quia viator ut sic dependet in intellectione ex conversione ad phantasmata. Haec autem scientia data est Christo tamquam viatori. Ergo in usu illius pendet a phantasmatibus.

Secundo, quando Deus infundit alicui habitus supernaturales in intellectu, tales habitus dependent a phantasmatibus, ut constat de fide, de prudentia infusa primo parenti. Ergo scientia infusa similiter dependet a phantasmatibus.

Durandus, quoniam existimat scientiam infusam animae Christi esse ejusdem speciei cum scientiis nostris, negat animam Christi potuisse intelligere sine conversione ad phantasmata. Sed jam dictum est de hoc q. 9, a. 4, falsam scilicet esse sententiam Du-

randi. Sed tamen, quamvis concedatur quod scientia animae Christi erat ejusdem rationis cum acquisita, inde tamen non sequitur quod Christus non potuerit uti illa scientia sine conversione ad phantasmata; nam anima separata potest uti illa scientia sine conversione ad phantasmata. Ergo anima Christi, saltem supernaturaliter potuit uti illa scientia dum erat in corpore. Et ratio divi Thomae in articulo probat etiam ibi de scientia acquisita.

Rejecta igitur sententia Durandi, qui consequenter ad suam opinionem concedit Christum non habuisse usum scientiae infusae nisi loco et tempore post illius conceptionem, quando jam phantasmata acceperat, quae sane sententia falssissima est, dicendum est animam Christi potuisse semper et ab initio suae productionis esse in actuali usu et consideratione hujus scientiae, ita quod suum corpus passibile vel potentiae sensitivae nullum ei posset esse impedimentum, quod sane constat ex divo Thoma hic. Unde anima Christi a principio suae creationis habuit usum rationis, non tantum in visione beatifica, sed etiam extra Verbum; habuit enim statim actum neritorium qui praesupponebat cognitionem scientiae infusae. Quandoquidem meritum per scientiam creatam regulari non potest. Et si vera esset sententia Durandi, nihil nobis meruit Christus, nisi post longum tempus suae conceptionis.

Ad *primum* Durandi respondetur primo, quod major argumenti vera est; secus autem in eo qui simul est viator et comprehensor, qualis erat Christus. Respondeo secundo quod licet haec scientia dicatur collata Christo ut viatori, utpote quae erat cognitio extra Verbum et magis proportionata ad merendum, tamen etiam spectat ad cognitionem animae beatae. Consequitur enim ad cognitionem scientiae beatae, et ideo ratione hujus scientiae habuit modum operandi consonum animae beatae et per se non repugnantem ratione meriti et satisfactionis, quae sunt actiones viatoris.

Ad *secundum* respondetur quod alia ratio est in nobis qui sumus viatores et non comprehensores, ut inquit Divus Thomas in articulo.

3. — Circa solutionem ad tertium divi Thomae est brevis difficultas, utrum potuerit Christus uti hac scientia cum conversione ad phantasmata. Quae quidem difficultas solum potest habere locum in his objectis quorum Christus habebat phantasmata, non vero in rebus spiritualibus prout in se sunt, ut per se constat. Et

ratio dubitandi est quia species intelligibiles illius scientiae inditae non sunt ex natura sua acceptae a phantasmatibus nec proportionatae illis. Ergo.

Pro explicatione nota quod usus alicujus scientiae dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum rationem propriam scientiae; secundo modo, ex conditione subjecti. Item, anima Christi duplicem conditionem habebat; nam erat actus corporis physici, et erat anima beata.

Respondetur ergo ad dubium quod ad perfectionem illius scientiae infusae non opus erat converti ad phantasmata secundum rationem scientiae. Sed tamen propter conditionem subjecti poterat Christus uti illa scientia convertendo se ad phantasmata, sicut contrario modo poterat non se convertere ad phantasmata cum utebatur scientia acquisita, cujus usus proportionem habet naturalem cum phantasmatibus, ita ut sine conversione non possit esse talis usus istius scientiae pro isto statu, sed totum hoc supplet conditio beatitudinis animae Christi. Quapropter dicendum est quod anima Christi, quando per scientiam inditam cognoscebat res sensibiles quarum habebat phantasmata, poterat movere et applicare phantasmata ad cogitandum de iisdem rebus modo sibi proportionato. Nec hoc redundat in imperfectionem scientiae secundum se, sed imperfectio tenet se ex parte subjecti inferioris naturae in quo est.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi habuerit scientiam inditam seu infusam per modum collationis

1. — Prima conclusio: Non fuit haec scientia discursiva quantum ad acquisitionem illius.

Secunda conclusio: Haec scientia quantum ad usum poterat esse collativa sive discursiva.

2. — In hoc articulo circa **secundam conclusionem** divi Thomae est difficultas, **utrum sit vera.**

Pro parte negativa est argumentum. Proprius et connaturalis modus cognoscendi per hanc scientiam est per simplicem cogni-

tionem. Sed iste modus cognoscendi opponitur discursui et compositioni. Ergo ex natura sua repugnat huic scientiae operari alio modo. Minor patet. Et probatur major, quoniam scientia indita animae Christi longe perfectior est quam scientia indita angelorum. Sed ista ex natura sua habet modum cognoscendi per simplicem intuitum et cognitionem sine aliquo discursu. Ergo a fortiori scientia infusa animae Christi. *Confirmatur.* Fieri non potest ut per habitum principiorum cognoscantur principia per discursum, quia ille habitus intuetur veritatem principiorum simplici cognitione prout in se est. Ergo scientia indita Christi quae ex natura sua cognoscit veritates simplici cognitione et sine discursu, non poterit illas cognoscere per compositionem et discursum.

3. — *Secundo* sic arguitur. Quamvis possit anima Christi uti aliqua specie per se infusa ad cognitionem alicujus rei, et postea per illam speciem perficere illum actum rem aliam cognoscendo, non tamen propterea erit ille discursus, sed solum erit cognitio unius rei post aliam, sicut contigit etiam in angelo. Ergo non potest intelligi quomodo per hanc scientiam fiat discursus.

4. — *Tertio* sic arguitur. Discursus dicit intrinsecam imperfectionem et limitationem in actibus per quos fit discursus. Sed actus scientiae infusae animae Christi ex natura sua erant perfecti et superioris ordinis. Ergo illis actibus omnino repugnabat discursus, qui intrinsecam includit imperfectionem.

5. — *Quarto.* Quod convenit alicui per se, ejus oppositum nec per se nec per accidens potest illi convenire. Sed scientiae infusae animae Christi convenit per se modus cognoscendi sine discursu. Ergo ejus oppositum, scilicet cognoscere per discursum nulla ratione nec per se nec per accidens potest illi competere.

6. — His tamen non obstantibus, sententia divi Thomae vera est. Et pro ejus explicatione sit **prima conclusio:** *Scientia infusa animae Christi natura sua ex se non est discursiva, sed simplici intelligentia omnia cognoscit.* Probatur. Lumen hujus scientiae in se maxime perfectum est, superexcedens lumen scientiae angelicae, ut etiam docet divus Thomas infra, art. 4. Sed actus scientiae angelicae est per modum simplicis intelligentiae. Ergo. Secundo probatur. Quoniam species hujus scientiae sunt valde perfectae; sunt etiam universales. Ergo ex natura sua habent vim ad cogno-

scendum perfecte res ipsas repraesentatas, cognoscendo proprietates et effectus in suis principiis et causis.

Quod *si objicias,* nam per hanc scientiam cognoscitur Deus, non prout in se est, sed per effectus suos: ergo alio diverso actu cognoscitur Deus et alio effectus ejus, et unus actus ex alio procedit: ergo talis cognitio necessario est discursiva. Nam cum cognitio effectus sit intuitiva, et cognitio Dei sit abstractiva, et una sit cognitio propria et a priori, scilicet cognitio effectus, et alia sit a posteriori, nimirum cognitio Dei, non videntur posse esse unus atque idem actus.

Respondetur quod eodem actu quo cognoscitur effectus perfecte cognoscitur etiam causa in ipso effectu. Talis enim cognitio causae consequenter se habet ad illum actum; et non per se primo cognoscitur secundum se et in seipsa, sed secundum quod conjuncta est cum effectu et secundum quod in ipso resplendet. Et ita non dat novam speciem actui, nec distincto actu cognoscitur, maxime cum actus hujus scientiae sit altioris ordinis. Quae sane scientia simplici intuitu pertingit ad principia et conclusiones, atque ita simplici etiam cognitione et actu attingit causam et effectum. Immo vero per unum actum hujus scientiae possunt interdum cognosci res diversae etiamsi inter se aliam connexionem non habeant nisi quod repraesentantur per eamdem speciem, propter ipsius scientiae et specierum ejus excellentiam. Ergo a fortiori cognoscentur unico actu simplici ea quae inter se habent connexionem, videlicet causa et effectus, proprietas et principium, aut alio simili modo.

Secunda conclusio: *Haec scientia ex parte subjecti est discursiva, ita quod Christus potuit uti ista scientia per discursum.* Probatur ista conclusio ex doctrina divi Thomae in articulo praecedenti. Nam haec scientia ex natura sua non dependet a phantasmatibus nec habet species phantasmatibus proportionatas. Et nihilominus anima Christi poterat uti ista scientia per conversionem ad phantasmata ratione subjecti in quo erat talis scientia. Ergo a paritate rationis, quamvis haec scientia ex natura sua et per se non sit discursiva, tamen ratione subjecti in quo est, scilicet in anima rationali, quae discursiva est, poterit admittere discursum et ferri in res ipsas medio discursu; ita quod anima Christi, quia rationalis est, si velit, possit hanc scientiam applicare

ad cognitionem alicujus rei, ex cujus cognitione per discursum deveniat in cognitionem alterius. Nec mirum est quod alicui rei conveniat aliquid ratione subjecti in quo est, et per accidens, quod tamen illi secundum naturam suam et secundum se non conveniat. Nam theologia nostra ex natura sua et secundum se innititur lumini claro et evidenti, tamen ratione subjecti in quo est pro hoc statu innititur lumini obscuro, et habet obscuritatem: et similiter habitus ex natura sua est difficile mobilis, tamen aliquando ratione subjecti est facile mobilis. Ergo a simili scientia indita animae Christi, quamvis ex natura sua non sit discursiva, tamen ratione subjecti poterit esse discursiva.

Ex his infertur intelligentia earum quae dicit divus Thomas in solutione ad tertium, quod "uti collatione et discursu connaturale est animabus beatorum, non autem angelis"; intelligendus est de potestate utendi illa scientia. Et similiter intelligitur illud divi Thomae in 3, d. 31, q. 2, a. 4, scilicet quod animae beatae non discurrunt nec ratiocinantur; intelligitur enim de necessitate, non autem de libera voluntate.

7. — Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum*, facile respondetur ex dictis juxta primam et secundam conclusionem, quod scientia infusa Christi ex natura sua et per se habet modum cognitionis sine discursu; ex parte tamen subjecti per accidens admittit illum. Ad *confirmationem* respondetur non esse eamdem rationem de habitu primorum principiorum; etenim habitus principiorum solum fertur ad ipsa principia secundum se, et non ad ea quae in ipsis principiis continentur. Scientia vero infusa animae Christi fertur ad principia et ad conclusiones et ad multa quae inter se habent connexionem et ad alia etiam quae inter se non connectuntur, et ita potest illi non repugnare discursus, saltim ratione subjecti.,

8. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod cum anima Christi per hanc scientiam libere cognoscat ea quae per istam scientiam repraesentari possunt, nec simul omnia cognoscit, potest ex uno cognito eamdem scientiam applicare ad aliud cognoscendum per propriam animae operationem, quae est discurrere et unum cum alio conferre.

9. — Ad *tertium* respondetur argumentum convincere quod actus scientiae infusae ex natura sua et per se non sit discursivus;

non tamen convincit de actu velut ab extrinseco et ex parte subjecti.

10. — Ad *quartum* respondetur quod major argumenti sic est intelligenda, quod illud quod convenit alicui per se, secundum eamdem rationem secundum quam convenit per se, ejus oppositum nec per se nec per accidens potest convenire; at secundum aliam rationem distinctam bene potest illi oppositum convenire, ut in exemplis allatis constat de theologia nostra et de habitu. Unde scientia infusa animae Christi habet modum cognoscendi simplici intelligentia et sine discursu, si secundum se consideretur sine ordine ad hoc vel illud subjectum; et secundum hanc rationem ejus oppositum, scilicet cognoscere per discursum, nullo modo potest ei convenire. At secundum aliam rationem, scilicet prout contracta et determinata ad tale subjectum, scilicet animam rationalem et discursivam, potest illi convenire oppositum.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum in Christo scientia indita seu infusa fuerit minor quam in angelis

Prima conclusio: Quantum ad id quod habet illa scientia ex causa influente, major est secundum multitudinem scibilium et secundum certitudinem scientiae.

Secunda conclusio: Quantum ad modum scientiae ex parte subjecti fuit inferior scientia animae Christi quam angelorum.

Nota in hoc articulo quod ex istis duabus conclusionibus possumus colligere *tertiam,* scilicet quod *animae Christi scientia fuit major quam angelorum simpliciter.* Probatur. Perfectio scientiae sumitur ex certitudine et dignitate objecti et numero scibilium. Sed in his omnibus excedit scientia animae Christi. Ergo.

Ex hoc sequitur falsam esse sententiam Scoti in 3, d. 14, q. 4, ubi ait quod scientia Christi quantum ad actum notitiae intuitivae est imperfectior quam scientia angelorum. Et probat: quia objectum hujusmodi notitiae est idem respectu animae Christi et angelorum. At intellectus angeli est perfectior. Ergo notitia intuitiva angeli erit perfectior. Probat, quia ab objecto et potentia

paritur notitia. Dicit vero quod abstractiva notitia fuit perfectior in anima Christi, quia illa fit per speciem intelligibilem concurrentem in absentia objecti, et species fuit perfectior in anima Christi quam in angelis. Sed dicimus tamen falsum esse fundamentum Scoti; nam sola potentia nuda non potest producere notitiam nisi prius constituatur in actu per formam intelligibilem. Sed objectum ipsum non potest uniri in ratione formae intelligibilis. Ergo necessario debet poni species. Deinde, dato quod non requirantur species intelligibiles ad notitiam intuitivam, tamen illa consequentia nulla est, quia saltim requiritur lumen intelligibile ad videndum ipsum objectum. Ergo ex parte luminis poterit esse perfectior notitia intuitiva animae Christi.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum scientia indita seu infusa in Christo fuerit habitualis scientia

Conclusio est affirmativa.

1. — In hoc articulo *primo notandum est* quod in argumento *sed contra,* cum dicit divus Thomas quod "scientia de qua loquimur univoca fuit scientiae nostrae", non accipitur univoca ita ut scientia infusa sit ejusdem speciei cum nostra scientia, sed sumitur univocatio in ratione habitus, hoc est quod in ratione generica habitus univocantur.

Secundo, circa rationem quam assignat divus Thomas in corpore articuli et circa solutionem ad primum, ubi inquit quod haec scientia infusa data est juxta proportionem animae humanae, et quod haec scientia est perfectissima, non simpliciter, sed in genere humanae cognitionis, *notandum est* scientiam rerum creatarum in proprio genere appellasse divum Thomam scientiam accommodatam modo cognoscendi humanae naturae. Etenim proprium est ipsius Dei cognoscere per suam essentiam creaturas illas tamquam propria omnium causa. Unde modus cognoscendi res in Verbo et in ipsa divina essentia superat conditionem humanae naturae. At scientia infusa, quamvis sit supernaturalis, dicitur dari modo proportionato animae humanae quia collata est per species infusas

repraesentantes res in proprio genere, qui est modus intelligendi naturae humanae, scilicet cognoscere res per species. Supernaturalia autem infunduntur modo accommodato naturae humanae, et cognitio per species intelligibiles libera est quantum ad usum earum. Et propterea inquit divus Thomas hanc scientiam hoc modo esse infusam animae Christi, et subinde esse habitualem. Et cum divus Thomas inquit hanc scientiam esse perfectissimam in genere cognitionis humanae, non solum loquitur de cognitione naturali, sed intelligendus est de omni cognitione quae per species inditas potest fieri, saltem de potentia ordinaria; atque ita sub hac humana cognitione intelligit cognitionem omnium quae extra Verbum esse potest in anima humana. Et hac ratione scientia indita animae Christi superaddit scientiam hominum et angelorum. Non fuit igitur simpliciter, id est omnibus modis sicut fuit scientia beata, sed in ratione cognitionis extra Verbum absolute loquendo fuit perfectissima.

2. — Circa solutionem ad secundum, praeter solutionem assignatam a divo Thoma, aliter potest solvi argumentum, ut colligimus ex doctrina Cajetani, in praesenti; nempe quod per finitum numerum actuum possit anima Christi cognoscere actualiter universa quae continentur in hac scientia, etiamsi infinita sint, quoniam omnia ista per numerum finitum specierum repraesentantur. Et ita potest exire in actum cognitionis simul actualiter cognoscendo quaecumque per unam speciem repraesentantur, ita quod per hanc scientiam poterat cognoscere infinita sub aliquo genere vel specie, et sic poterat omnia pertransire secundum numerum finitum intelligibilium specierum. Et hoc nullum est inconveniens ut talis modus cognoscendi etiam angelis possit convenire.

3. — Est brevis difficultas: **utrum anima Christi semper fuerit in aliquo actu secundo hujus scientiae.**

Est ratio dubitandi, nam divus Thomas partem negativam videtur assignare in hoc articulo, scilicet hanc scientiam fuisse interdum tantum in actu primo; inquit enim hanc scientiam fuisse habitualem. Idem autem videtur esse in actu primo et esse habitualem.

Respondetur satis probabile esse animam Christi semper fuisse in aliquo actu secundo hujus scientiae, quoniam hoc erat illi in sua potestate, et est major perfectio. Praestantius enim est

in actu secundo quam tantum in actu primo. Sed ille actus secundus non repugnabat visioni beatae. Ergo satis probabile est Christum habuisse hanc perfectionem.

4. — Ad rationem autem dubitandi respondetur non repugnare scientiam esse habitualem et etiam esse in actu secundo; nam cognitio habitualis ex eo talis dicitur quia secundum se consideratur veluti in actu primo, etiamsi semper sit simul cum actu secundo. Nec in hoc apparet aliqua repugnantia, immo est perfectior habitus.

Secundo dico quod divus Thomas intendit docere in hoc articulo non esse intrinsecum et connaturale huic scientiae esse in actu secundo, sicut est scientiae beatae, sed usum ejus esse omnino liberum animae Christi, cum sit cognitio extra Verbum. Et subinde actus hujusmodi scientiae non est immutabilis ex natura sua, nec est aliquid ratione ipsius scientiae quod necessitatem inducat animae Christi quod sit semper in actuali exercitio et usu hujus scientiae. Et hoc sufficit ut dicatur haec scientia habitualis. Unde, quamvis non sit certum animam Christi semper fuisse in actuali exercitio hujus scientiae, probabilius tamen videtur, siquidem hoc videtur illi possibile, vel immo est illi liberum ut ex alia parte tribuat perfectionem. Et ita est intelligendus divus Thomas in solutione ad primum.

5. — Sed quaeret aliquis quomodo haec scientia potuerit esse semper in actu secundo: an in eodem actu adaequato toti scientiae, an vero in diversis actibus adaequatis per transitum ab uno ad alium.

Respondetur secundum doctrinam divi Thomae diversos esse actus hujus scientiae. Nam tanta rerum multitudo diversorum generum et ordo quae continentur in objecto hujus scientiae, et per proprias species cognoscuntur, non videtur posse cognosci unico actu, considerata natura hujus scientiae, maxime propter alium modum cognoscendi huic scientiae connaturalem. Nam quaedam cognoscuntur a priori per hanc scientiam, quaedam a posteriori; quaedam intuitive, quaedam vero abstractive; quaedam denique per evidentiam ipsarum rerum, quaedam vero per solam evidentiam in attestante. Quae sane diversitas videtur certe non posse comprehendi sub unico actu.

Pro majori intelligentia nota quod, secundum modum cognoscendi connaturalem huic scientiae non poterat anima Christi per hanc scientiam habere nisi unum actum adaequatum uni speciei intelligibili; nam istae species semper infunduntur modo connaturali et proportionato potentiae intellectivae, quae limitata est. Isto modo fuerunt infusae animae Christi, ut dictum est, et anima Christi fuit semper in actu secundo per succesionem seu transitum ab uno actu ad alium ad modum angelorum. Et sicut de angelis dici solet quod cognoscunt simul unico actu multas res, quae scilicet per unam speciem sunt repraesentabiles, ita dicendum est de anima Christi, quod multa unico actu simul perfecte cognoscebat, quia virtus luminis est quasi commensurata speciei intelligibili. Et ideo universa quae per unam speciem repraesentantur, dicuntur cognosci per modum unius.

6. — Ultimo dubitatur: **an praeter species intelligibilis requiratur habitus infusus.**

Arguitur *primo pro parte negativa.* Species intelligibilis constituit intellectum in actu primo tamquam illius sufficiens principium ad eliciendum actum intelligendi secundum omnem rationem ejus. Ergo superflue ponitur habitus infusus. Antecedens probatur, nam angelus, quia per scientiam inditam recipit species perfectas rerum, ad actus talis scientiae non indiget habitu distincto ab speciebus.

7. — *Secundo* sic arguitur. In actu intelligendi duo considerantur, scilicet ratio intellectionis, et species talis intellectionis. Sed intellectus de se habet vim sufficientem ad eliciendam intellectionem ut intellectus est praecise; per speciem vero intelligibilem sufficienter determinatur ad talem intellectionem talis speciei. Ergo non est necessarius habitus distinctus ab speciebus.

8. — Prima conclusio: *In hac scientia indita animae Christi, praeter species intelligibilis, debet dari habitus per se infusus elevans intellectum ad illius actum.* Et patet ex divo Thoma, art. sequenti ad tertium, ubi distinguit lumen divinitus infusum ab speciebus, et illud dicit esse unum, species vero plures; et art. quarto praecedenti dicit hanc scientiam esse perfectiorem angelica quantum ad lumen, et idem tenet in 3, d. 14, q. 1, a. 3. Probatur conclusio. Virtus activa intellectus de se est sufficiens ad actum

hujus scientiae; et non elevatur per solas species: ergo requiritur aliquid aliud, nempe habitus infusus, quia ut elevetur modo connaturali debet elevari per inhaerentem et permanentem virtutem, quae habitus dicitur. Probatur major. Quia nulla potentia naturalis habet ex se et ex sua natura virtutem activam in suo ordine seu ex parte potentiae sufficientem ad actus supernaturales seu superioris ordinis, quia potentia naturalis per se tantum ordinatur ad actus naturales. Sed actus hujus scientiae sunt supernaturales et superioris ordinis. Ergo virtus activa intellectus de se est insufficiens ad actus hujus scientiae. Probatur minor, nempe quod per solas species non elevetur. Nam species ad hoc ponitur in intellectu ut uniat objectum cum potentia; est enim veluti semen objecti ut illius efficientiam suppleat. Sed si objectum ipsum uniretur potentiae ad intelligendum, tantum tribueret ad actum efficaciam ex parte objecti necessariam. Ergo species solum potest istam conferre. Igitur si deest potentiae vis agendi ex parte sua necessaria, aliunde debet suppleri, scilicet per lumen vel habitum infusum. Et confirmatur. Quia in scientiis naturalibus praeter species requiritur habitus; et similiter in fide: ergo et in hac scientia.

Quod si aliquis respondeat in his omnibus requiri habitum, quia species sunt imperfectae: contra hoc est primo, nam in visione beata essentia divina unitur potentiae in ratione speciei intelligibilis, et tribuit perfecte totam vim quam objectum conferre potest, et nihilominus ex parte potentiae lumen ad illam visionem est necessarium. Secundo, quia si in aliis est necessarius habitus propter imperfectionem specierum, multo magis hic necessarius erit propter imperfectionem ipsius potentiae.

9. — His suppositis, ad *primum* argumentum, quidquid sit de scientia angelorum, utrum habitus sit distinctus ab speciebus, de quo in 1 p., q. 58, a. 1, respondetur non esse eamdem rationem in scientia angelorum, quia in illa, non solum species perfectae sunt, sed etiam ipsa virtus potentiae in suo ordine sufficiens est et proportionata ad actus talis scientiae ad quos habet naturalem inclinationem et maximam connaturalitatem absque aliquo impedimento; et ideo non est necessarius habitus. Aliter vero est in intellectu animae Christi in ordine ad actus superioris scientiae, ut explicatum est.

10. — Ad *secundum* argumentum respondetur quod in ordine ad naturales actus intelligendi intellectus de se habet totam vim activam ex parte potentiae necessariam ad efficiendum actum intelligendi, solumque deficit illi concursus objecti, qui mediante specie illi tribuitur. Unde ex intellectu et specie resultat quasi unum totale principium intellectionis. Et tam species quam intellectus secundum se concurrunt suo modo ad ipsam intellectionem, non solum secundum rationem communem intellectionis, sed etiam secundum particularem. At vero in ordine ad actus supernaturales, non solum deficit intellectui humano concursus objecti, sed etiam deest illamet activitas partialis seu incompleta quae ex parte potentiae necessaria est. Et ita species infusae animae Christi, quamvis suppleant concursum objecti, non tamen supplent defectum ipsius potentiae. Quare necessarius est habitus scientiae infusae ut elevet potentiam ad actus supernaturales et ad judicandum de objecto. Quod judicium praestari non potest per solas species, maxime quia coordinatio specierum per se requiritur ad scientiam, quae sane fieri non potest nisi ab ipso lumine scientifico. Ergo praeter species illas, requiritur lumen scientificum ut sint debite coordinatae ad eliciendos actus scientificos.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum scientia indita animae Christi fuerit distincta secundum diversos habitus

Conclusio est affirmativa.

1. — In hoc articulo est *primo notandum* quod ad scientiam duo requiruntur, scilicet collectio specierum, et lumen seu habitus vel facultas quae facilem reddat potentiam ad exercendum actum et ad judicandum de rebus. Divus Thomas hic, ut colligitur ex corpore articuli et in solutione ad tertium, videtur loqui de habitu hujus scientiae ratione specierum intelligibilium, et hoc modo dicit hanc scientiam distingui per diversos habitus.

Secundo nota esse satis probabile quod scientia infusa Christi, non solum multiplicatur quantum ad species, verum etiam quoad habitus judicativos, ita quod componitur ex habitibus, ut docet Cajetanus 1. 2, q. 54, a. 4, et divus Thomas in 3, d. 14, q. 1, a. 3. Sed

in hac quaestione est *duplex modus dicendi*. Primus est tot multiplicari habitus vel lumina quot multiplicantur species intelligibiles. Sed haec sententia nullum habet efficax fundamentum, quoniam fere omnibus habitibus scientiarum commune est ut unus habitus scientiae habeat diversas species intelligibiles. Unde non est verosimile tot multiplicari habitus vel lumina quot sunt species intelligibiles. Et hujus ratio communis etiam aliis habitibus scientificis esse potest, quia cum habitus vel lumen teneat se ex parte potentiae, ex sua ratione universalius principium est quam species intelligibilis quae supplet vicem objecti et determinat potentiam ad talem actum.

Secundus modus dicendi est, duos esse habitus hujus scientiae: unus circa res naturales, alius vero circa res supernaturales. Nam haec objecta sunt omnino diversorum ordinum, et per hanc scientiam cognoscuntur in proprio genere et in proprias species. Ergo requiruntur diversi habitus, nempe habitus supernaturalis et divini ordinis ad res supernaturales cognoscendas, et habitus alius inferior et quasi ordinis angelici ad cognoscendas res naturales etiam modo elevatiori quam humano. Et isti duo habitus solum videntur sufficere. Nam cum res naturales ab angelo cognoscantur eodem lumine infuso, quamvis per diversas species: ergo in hac scientia poterunt cognosci eodem lumine infuso, siquidem est perfectius quam angelicum. Et similiter sufficiens erit illud lumen ad cognoscendas res supernaturales, quoniam res supernaturales inter se habent convenientiam, sunt enim ejusdem ordinis. Et ita per unicum lumen altius et eminentius quam sit illud quo cognoscuntur res naturales, poterunt cognosci. Et haec sententia est probabilis.

Nihilominus tamen probabilior sententia est quod, licet species multiplicentur, unicus tamen sit habitus simplicissimus; atque unicum scientificum lumen quod sub unica ratione formali sub qua scibilis, nempe sub unica manifestatione divini luminis, extendit se ad principia et conclusiones et ad omnia naturalia et supernaturalia quae manifestari possunt divino lumine. Et ita sentit divus Thomas hic, a. 6, et in 3, d. 14, a. 3, et communiter noviores theologi. Et probatur. Quia non est sufficiens fundamentum ad constituendos diversos habitus. Nam ex sola distinctione materiali objectorum non potest colligi distinctio habituum, ma-

xime cum modus cognoscendi res naturales per hanc scientiam non solum excedat humanam cognitionem, sed etiam angelicam. Ergo complectitur sub objecto suo ea omnia quae lumen angelicum attingere potest. Praeterea, illa etiam quae sunt supra angelicum ordinem et spectant ad supernaturalem, sicut lumen intellectuale quod est superioris ordinis quam sensus, complectitur sub se omnia quae sensus attingit, et praeterea res etiam sui ordinis.

2. — Ultimo dubitatur, *quare cum sit unicus habitus scientificus, multiplicentur species.*

Dicunt aliqui quod habitus *est per se infusus et ordinis divini,* atque ita, unicus et simplicissimus, potest se extendere ad quam plurima objecta materialia; nam quae sunt diversa in inferioribus adunantur in superioribus. Sed dicunt quod species non sunt divini et supernaturalis ordinis, sed connaturales intellectui. Hanc sententiam mihi videtur tenere magister Medina hic, et quidam alii. Ponuntque *exemplum* pro hac sententia: nam *fides* habitus est per se infusus; sed species quibus apprehenditur ordinis sunt naturalis, immo sunt acquisitae: ergo bene intelligitur quod habitus scientiae infusae animae Christi sit simpliciter supernaturalis, tamen species quibus utitur sint ordinis naturalis.

3. — Oppositam tamen sententiam, *species scilicet infusas animae Christi esse simpliciter supernaturalis ordinis,* docet Cajetanus hic; quae sententia proculdubio vera est. *Probatur* manifeste, quia coordinatio per se pertinet ad scientiam, ut bene Cajetanus advertit 1. 2, ubi supra. Sed lumen scientificum Christi est ordinis supernaturalis. Ergo.

Secundo. Species quae pertinent ad scientiam infusam, non solum repraesentant spectantes ad ordinem naturae, sed etiam effectus ordinis supernaturalis. Ergo non pertinent ad ordinem naturae.

Tertio. Species naturales animae separatae, auctore divo Thoma, 1 p., q. 89, a. 1, sunt imperfectiores quam species angelicales, repraesentantque res in communi et in confuso. At species infusae animae Christi, ut universi theologi fatentur cum divo Thoma in hac quaestione, simpliciter sunt perfectiores speciebus angelicis ut repraesentant distincte et in particulari sua objecta. Ergo non sunt connaturales animae, sed ordinis supernaturalis.

4. — Ad illud *simile de fide* respondetur non esse eamdem rationem de fide et de scientia infusa, quoniam per fidem non cognoscimus res in seipsis aut suis propriis effectibus, sed ministerio dicentis; atque ita fidei cognitio non requirit species proportionatas lumini supernaturali perfecte repraesentans res ipsas credibiles, sed sufficiunt quaecumque species. Sed per scientiam infusam cognoscuntur res perfecte in seipsis aut in propriis suis effectibus. Unde haec cognitio de se exposcit species perfectas proportionatas ipsi lumini scientifico.

Ad dubitationem respondetur, aliis omissis, quod cum sit necessarius habitus infusus ad judicandum, tenet se ex parte intellectus ipsumque confortat et elevat; atque ita non est necesse ut accommodetur et proportionetur in omnibus intellectui, immo vero aufert imperfectionem intellectus et elevat per virtutem superiorem et universaliorem, atque adeo retinet suam unitatem et simplicitatem. Tamen species potius se tenent ex parte objecti seu ex parte intellectus; deserviunt enim ad hoc ut objectus sit intime unitum intellectui, atque adeo non confortant nec elevant virtutem intellectus, sed potius accomodantur ipsi intellectui et ejus imperfectioni. Et sic participant divisionem et multiplicitatem et sunt minus universales quam species angelicae, quoniam intellectus humanus imperfectior est et limitatior quam angelicus.

QUAESTIO DUODECIMA

De scientia animae Christi acquisita vel experimentali

ARTICULUS PRIMUS

Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus omnia cognoverit

Prima conclusio: Omnia quae lumine intellectus agentis possunt acquiri cognovit Christus per scientiam acquisitam.

Secunda conclusio, in solutione ad tertium: **Secundum scientiam acquisitam non scivit omnia simpliciter,** non enim cognovit substantias separatas nec singularia praeterita, praesentia et futura.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit

1. — Conclusio est: Christus in hac scientia, non tantum profecit secundum effectum, et etiam secundum experientiam, verum etiam secundum essentiam ipsius scientiae.

In his articulis est difficultas: **an anima Christi habuerit hanc scientiam naturalem infusam a Deo a primo instanti creationis suae, an vero successu temporis illam acquisierit.**

Et in primis *suppone duo. Primum,* si sermo fiat de cognitione experimentali, animam Christi non habuisse ab initio creationis

suae hanc cognitionem quae dicitur scientia experimentalis, sed illam successu temporis acquisisse. Et de hoc non est difficultas; constat enim discursu temporis Christum multa sensibus percepisse quae antea per sensus non cognoverat. Ideo intelligitur illud ad Hebraeos 3 (v. 8), *Didicit ex his quae passus est obedientiam,* non quia de novo virtutem obedientiae didicerit, sed quia illam novo modo exercuit et effectum illius experimento cognovit. Unde Christus mediis sensibus acquisivit experimentalem cognitionem etiam in intellectu et species intelligibiles ad illam necessarias quas a principio non habebat; quae sane experientia est repetita memoria earum rerum quae per sensum perceptae sunt et prout sunt perceptae. Et ad hanc experientiam habendam necessarium est ut species repraesentent res illas quatenus aliquando sub sensibus perceptae sunt, vel ut sint principium cognoscendi ipsas esse sensu perceptas. Tota ergo difficultas est, non de hac experimentali cognitione quae proprie non est scientia, sed de ipsa scientia quae est habitus acquisitus per demonstrationem.

Secundo supponendum est quod scientia dicitur dupliciter infusa. Uno modo, per se, id est secundum propriam rationem. Et haec est quae non potest haberi per acquisitionem, de qua actum est quaestione praecedenti. Alio modo dicitur infusa per accidens, quae secundum propriam rationem potest acquiri, sed per accidens est quod miraculose habeatur per infusionem. Et de hac inquirimus utrum animae Christi fuerit a principio suae creationis scientia naturalis, quae secundum propriam rationem acquisibilis est, infusa per accidens, an vero postea illam sibi Christus comparaverit.

2. — In hac difficultate *sunt tres sententiae* satis probabiles, duae extremae et altera media.

Prima sententia est animam Christi a principio suae creationis habuisse perfectos omnes habitus scientiarum et virtutum intellectualium ad usum necessarios. Haec est communis sententia, quam etiam tenuit divus Thomas q. 20 *De veritate,* a. 2 et in 3, d. 14, a. 3, quaestiuncula 5, et Paludanus, q. 2, Richardus, q. 2, a. 3, Scotus, Durandus et Halensis, 3 p., q. 13, et multi alii qui in Christi anima ponunt scientiam per accidens infusam similem illi quam Adam habuit.

Quae sententia probatur. *Primo,* quia anima Christi a principio suae creationis fuit maxime perfecta. Ergo non est deneganda perfectio scientiae naturalis a principio in animam Christi, siquidem scientiae naturales perficiunt humanum intellectum.

Secundo probatur. Christo ex gratia Dei fuerunt infusae a principio virtutes morales quae per exercitium boni operis solent acquiri, et ideo vocantur acquisitae. Ergo similiter idem erit dicendum de virtutibus intellectualibus, quod a principio fuerunt infusae per accidens, praesertim cum virtutes intellectuales digniores sint quam morales, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 66, a. 3.

Tertio probatur, quoniam protoparenti fuerunt a principio omnes scientiae naturales per accidens infusae ex gratia Dei. Ergo a fortiori Christo. Patet consequentia, quia sicut primus parens datus fuit in doctorem humani generis, sic et multo melius Christus.

Ultimo probatur. Quia alias non potuisset Christus habere has scientias omni ex parte perfectas, siquidem discursus humanus in hujusmodi scientiis quodammodo in infinitum procedit, et non videtur quomodo Christus brevi tempore vitae potuerit proprio discursu invenire omnia quae sub humana scientia includi possunt. Non enim poterat omnia experimento cognoscere a quibus haec scientia realiter accipi potest.

His et aliis argumentis haec sententia efficitur satis probabilis. Juxta quam dicendum est animam Christi cognovisse in statu viae omnia quorum naturaliter capax est anima humana in quocumque statu constituta. Et ita cognovit per species illi a principio infusas et per scientiam naturalem illi infusam omnes res naturales, tam materiales quam immateriales, tam substantias quam accidentia, ea perfectione qua ab anima tam conjuncta quam separata naturaliter cognosci possunt. Anima enim Christi a principio habuit omnem perfectionem sibi debitam ratione unionis vel beatitudinis; et haec perfectio scientiae videtur debita ratione hujusmodi unionis et beatitudinis. Et quamvis anima Christi erat in corpore corruptibili, tamen, ut inquit divus Thomas quaest. praecedenti, a. 1 ad secundum et a. 2, non fuit subdita suo corpore ita ut ab eo dependeret, sed illi omnino praedominabatur. Unde dum erat in corpore fuit capax omnis praedictae perfectionis hujus scientiae; atque ita hac ratione non dependebat ex speciebus a

rebus, nec ex phantasmatibus necessario dependebat in hac scientia naturali, cum ejus anima, quamvis informaret corpus corruptibile, non tamen fuit illi alligata nec subjecta. Et ideo in eo etiam statu retinuit vim operandi actus intellectus et voluntatis etiam naturalis sine corporis dependentia.

3. — *Secunda sententia* in alio extremo docet Christum propriis actibus acquisisse scientiam spectantem ad ordinem naturae. Haec videtur esse sententia expressa divi Thomae supra, q. 9, a. 4. Et hic Cajetanus et alii thomistae tenent hanc sententiam; Capreolus in 3, d. 14, et ibi eam sequuntur Major in q. 5, Marsilius q. 10, a. 2, Thomas de Argentina in 3, d. 14, a. 5.

Cujus sententiae potissima et *prima* ratio est haec: Officium intellectus agentis saltim praecipuum est colligere species intelligibiles ab ipsis rebus illustrando phantasmata. At si hujusmodi scientiae infusae fuerunt animae Christi, intellectus agens in anima ejus caruit isto officio, et ex consequenti frustra et otiose poneretur hic intellectus in anima Christi. Ergo.

Secundo probatur ex illo Lucae, 2: *Jesus proficiebat sapientia et aetate.* Cum ergo non potuerit hoc vere affirmari ratione scientiae beatae vel infusae, necessario videtur intelligendum secundum hanc scientiam per se acquisitam. Et in hoc sensu explicant sancti patres istud testimonium; divus Ambrosius lib. *De incarnationis Domini sacramento,* cap. 7, et lib. 5 *De fide,* cap. 7; et Cyrillus lib. 2 *De fide,* cap. 3; Laurentius Justinianus lib. *De sacro* [*l. casto*] *connubio Verbi et animae,* cap. 10, et multi alii.

Tertio probatur. Praestantius est scientias suapte natura acquisibiles proprio marte atque industria comparare quam ab alio illas recipere. Cum ergo Christus habuerit praestantissimum intellectum, decebat profecto ut hac excellentia et perfectione non careret, sed suo ingenio sibi adinveniret hujusmodi scientias naturales. Et confirmatur. Nam intellectus animae Christi debebat perfici, non solum divino modo per scientiam beatam, et modo angelico per scientiam per se infusam, sed etiam modo humano per scientiam hanc per se acquisitam. Et propterea ponimus hanc triplicem scientiam et connaturalem. Sed modus humanus et connaturalis hominis est ut ab ipsis rebus acceptis comparemus scientias in ipsisque perficiamus. Ergo hic modus non est denegandus animae Christi respectu scientiae per se acquisitae quae perficit humano modo.

Haec sententia, quae videtur divi Thomae in praesenti articulo, est valde probabilis, juxta quam dicendum est cognovisse Christum per hanc scientiam universa quae lumine intellectus agentis sciri possunt. Unde non cognovit essentias substantiarum separatarum prout in se sunt; sed omnia objecta materialia cognovit. Hoc autem fieri potuit ratione qua divus Thomas docet in solutione ad primum et secundum articuli primi, scilicet propter excellentiam Christi Domini et propter excellentiam ingenii; ex paucis enim singularibus potuit colligere alia multa. Vel fortassis etiam, ut inquit Cajetanus solutione ad secundum, quod angeli attulerunt ei singularia quaedam sufficientia ad cognitionem omnium rerum. Item tertio, quia virtus luminis naturalis animae Christi perficiebatur ex lumine infuso etiam circa proprium objectum sibi proportionatum, sicut fides in nobis naturam perficit et sicut metaphysica perficit scientias inferiores. Quod si interroges quando coepit Christus hanc scientiam acquirere, et quo tempore pervenerit ad ejus perfectionem: respondetur, secundum doctrinam divi Thomae articulo secundo in solutione ad primum et secundum, quod paulatim post aliquod tempus comparavit hanc scientiam, scilicet in aetate perfecta. Unde cum primum pervenit ad usum rationis, statim coepit hanc scientiam sibi comparari; postmodum vero intra breve tempus, propter eminentiam ingenii et intellectus, adeptus est hujus scientiae perfectionem. Et sic intelligitur divus Thomas cum dicit in aetate perfecta habuisse consummationem hujus scientiae.

4. — Est *tertia sententia* media satis probabilis. Ad quam suppone quod in quacumque scientia duo reperiuntur. Alterum est collectio ordinata specierum intelligibilium; alterum, habilitas per quam intellectus bene disponitur ad recte judicandum de rebus scibilibus. Et haec habilitas est essentialiter scientia. Quo supposito dicit haec sententia quod animae Christi in primo incarnationis instanti fuerunt infusae omnes scientiae naturales quantum ad habilitatem, ita ut ex tunc intellectus Christi esset optime dispositus ad bene judicandum de rebus naturalibus. Tamen species requisitae ad hujusmodi naturales scientias non fuerunt infusae animae Christi, sed officio intellectus agentis atque etiam ministerio sensuum illas sibi acquisivit Christus successu temporis.

Et probatur ista sententia. Primo, quoniam juxta illam sal-

vantur duo quae in hac parte maxime sunt consideranda: primo, quod intellectus Christi ab instanti incarnationis habuerit magnam perfectionem, etiam circa naturalia; secundo, quod intellectus agens in anima Christi exercuerit se in praecipuum suum officium, quod est abstrahere species per illustrationem phantasmatum. Secundo probatur, quoniam supposito quod Christi animae fuerint infusae omnes virtutes morales, ut erudite docet magister Medina q. 9, a. 4, idem asserendum est de prudentia, quae est veluti auriga virtutum. Tenemur enim dicere quod actus prudentiae infusus fuit intellectui practico Christi. Sed tamen species intelligibiles necessariae ad usum hujus habitus non fuerunt infusae, sed successu temporis illas Christus comparavit. Ergo probabiliter idipsum dicemus de habitibus speculativis.

Confirmatur. Primo, quoniam secundum probabilem sententiam, habitus principiorum inditus fuit cuicumque hominum ab auctore naturae; et tamen species requisitae ad usum hujus habitus non sunt acquisitae, sed abstrahuntur ministerio intellectus agentis. Et propterea divus Thomas 1. 2, q. 51, a. 1 dicit quod habitus principiorum partim est a natura et partim ab acquisitione. Similiter pueris infunditur per baptismum habitus fidei. Et tamen species necessariae ad cognitionem fidei non infunduntur illis, sed per acquisitionem comparantur. Ergo non est mirum asserere quod intellectui Christi infusum fuerit per accidens lumen scientificum ordinis naturalis, et quod ipse postea acquisierit species necessarias virtute luminis intellectus agentis.

Confirmatur secundo. Nam juxta hanc sententiam, optime intelligitur quod, secluso omni miraculo, Christus brevissimo tempore et absque alicujus magisterio acquisierit universas scientias naturales maxima cum perfectione, quoniam lumen scientificum infusum facile poterat disponere, et ordinare species rerum naturalium de novo acquisitas in intellectu sub ratione formali objecti scibilis. Quae coordinatio est maxime necessaria ad assensum scientificum. Et quidem per lumen supernaturale quod per se infusum erat animae Christi non poterat ita facile fieri haec specierum dispositio et coordinatio, eo quod est lumen improportionatum ipsis speciebus et rationi formali objecti scibilis.

Et haec sententia non videtur adversari doctrinae divi Thomae hic, et supra, q. 9, a. 4; nam ut patebit legenti, divus Thomas

nihil aliud in his articulis concludit quam quod sint ponendae species in intellectu Christi acquisitae per officium intellectus agentis.

5. — His suppositis, respondetur ad *argumenta primae sententiae* quatenus militant contra secundam. Et ad *primum* respondetur quod perfectius est acquirere per se illud quod est per se acquisibile, et propria industria obtinere scientiam acquisitam quam illam habere per infusionem. In hac enim acquisitione homo reducit se de potentia ad actum et movet seipsum, quod praestantior est quam moveri ab alio per infusionem scientiae per se acquisibilis.

Ad *secundum* respondetur quod, licet ex parte objecti virtutes intellectuales sint perfectiores quam morales, in ratione tamen virtutis, morales praestant intellectualibus, siquidem faciunt bonum habentem simpliciter; intellectuales vero secundum quid. Oportebat autem ut virtutes quae bonum simpliciter reddunt habentem haberet Christus ab instanti incarnationis, praesertim cum virtutes morales per se acquisitae habeant moderari appetitum; quae rationes non militant de virtutibus intellectualibus.

Ad *tertium* respondetur non esse eamdem rationem de scientiis naturalibus per accidens infusis primo parenti. Nam primus parens datus fuit a Deo doctor generis humani in naturalibus, atque ita oportebat quod a principio illi essent infusae species et scientiae rerum omnium naturalium, sicut etiam creatus fuit in aetate virili et quantitate. Christus vero fuit institutus doctor mysteriorum gratiae, et ideo oportuit ut a principio haberet scientiam mysteriorum gratiae et supernaturalium; scientias vero per se acquisibiles modo humano sibi compararet.

Ad *ultimum* respondetur juxta dicta in explicatione secundae sententiae.

6. — Ad *argumenta* vero *secundae sententiae* quatenus procedunt contra primam, respondetur. Ad *primum,* omissa sententia Cajetani in praesenti, qui existimat intellectum agentem habere aliam operationem praeter abstractionem specierum a phantasmatibus, nempe illustrare principia per se nota — quod falsum existimo, etenim hoc non pertinet ad intellectum agentem nisi quatenus efficit species repraesentantes terminos seu res ipsas; reliqua enim cognitio fit ex virtute cognoscitiva intellectus possibilis: — respon-

detur ergo primo, juxta doctrinam divi Thomae in quaestione *De anima,* a. 15, quod intellectus agens praebet etiam virtutem intelligendi intellectui possibili per modum cujusdam illustrationis. Et hunc actum habet intellectus agens in anima separata adeo sic ut virtus animae separatae ad intelligendum proveniat tam ex parte intellectus agentis quam ex parte intellectus possibilis; et propterea intellectus agens non erit otiosus si non habeat in anima operationem abstraendi species. Et hanc operationem habuit in anima Christi. Haec doctrina est Ferrariensis 3 *Contra gentes,* cap. 45, circa finem, et Aegidii, *Quodlibeto secundo* praecipue et *Quodlibeto sexto,* q. 24 in fine.

Secundo respondetur quod ut potentia aliqua dicatur non esse frustra, satis est quod ex natura sua sit connaturalis alicui formae et ad statum perfectum et ad integritatem naturae requisitae, licet per accidens contingat ut nunquam exerceat suam operationem, quia aliunde providenda est; maxime quando talis operatio non spectat ad perfectionem simpliciter, et ejus effectus aliunde melius suppletur. Quod etiam patet in Adam, cui a principio species intelligibiles fuerunt infusae, et intellectus agens in ipso caruit operatione colligendi species ab ipsis rebus.

Ad *secundum* respondetur primo, testimonium illud Lucae 2 varie exponi. A multis enim patribus exponitur eodem modo de scientia sicut de gratia, scilicet de augmento quoad ostensionem et operationem. Et hic est profectus secundum effectum, ut dicit divus Thomas a. 2 hic. Ita explicat Gregorius Nyssenus et Cajetanus super Lucam; Beda etiam homilia 11 super Lucam et multi alii. Secundo respondetur quod istud testimonium intelligitur de experimentali cognitione in qua proficiebat, quae tamen non est scientia acquisita, ut dictum est. Ita exponit divus Thomas *De veritate,* q. 20, a. 6 ad tertium, et in 3, d. 14, q. 1, a. 3, quaestiuncula 5.

Ad *tertium* respondetur negando antecedens. Praestantius enim videtur nunquam carere aliqua perfectione, etiamsi ab ipso Deo solo sit recipienda, quam carere illa aliquo tempore. Maxime quod Christus a se hanc scientiam habere dicendum est, tamquam proprietatem connaturalem debitam ratione unionis, sicut de gratia et de aliis donis dicitur. Nam si Christus assumpsisset naturam humanam in statu per se debito unioni, sine illis defectibus quos

propter nostram salutem assumpsit, certe assumpsisset illam exornatam hac scientia sicut reliquis perfectionibus. Cum igitur carentia hujus scientiae a principio incarnationis non sit necessario conjuncta cum corpore passibili, nec necessaria sit ad finem redemptionis, quare de facto Christus non assumpserit naturam humanam cum hac perfectione a principio suae creationis?

Ad confirmationem respondetur quod haec scientia per se acquisita perficiebat intellectum Christi humano modo et connaturali illi, demptis tamen imperfectionibus quas in nobis habent scientiae acquisitae. Istae enim non decebant animae Christi, quae unita erat hypostatice Verbo divino; atque ita non acquisivit scientiam nec species, sed a principio eas habuit ut ejus anima omni modo a principio esset plene perfecta.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus aliquid ab hominibus didicerit

Conclusio est: Non fuit conveniens ut Christus aliquid ab homine didiceret.

Contra istam conclusionem est argumentum. Nam Christus datus fuit hominibus ut eos doceret et illuminaret doctrina et veritatibus fidei ad salutem animae spectantibus, non vero in aliis scientiis naturalibus; nunquam enim homines docuit physicam et mathematicam. Ergo nullum erat inconveniens quod Christus, qui in mysteriis supernaturalibus erat doctor hominum, ab illis in inferioribus doceretur.

Secundo. Quia non fuit inconveniens quod Christus ex sensibilibus acciperet scientiam et in illa proficeret, ut inquit divus Thomas in solutione ad secundum. Ergo non erat indignior anima Christi ut etiam ab hominibus acciperet scientiam.

Nihilominus tamen conclusio divi Thomae vera est, quia non decuit supremum doctorem a discipulis doceri. Unde respondetur ad primum quod, quamvis non repugnaret ut Christus ab aliis in scientiis naturalibus doceretur, non tamen decuit propter dignitatem personae Christi, quae cum sit infinita sapientia Patris, non debuit ab hominibus aliquid adiscere.

Ad secundum respondetur quod res sensibiles creatae habent in docendo tantum rationem instrumenti, et sunt veluti signa sapientiae Dei; et ideo illis rebus docetur [a Deo] tamquam a magistro et doctore. Homo vero quando docet, habet rationem causae principalis. Quare fuit inconveniens ut Christus ab homine disceret, non autem ut a sensibilibus creaturis scientiam acciperet.

QUAESTIO DECIMATERTIA

De potentia animae Christi

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam

Conclusio est negativa.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum

1. — Prima conclusio: Anima Christi propria virtute sive naturali sive gratuita solum habuit potentiam ad illos effectus faciendos qui sunt animae convenientes, puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos, **et etiam ad illuminandum per gratiae et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales.**

Secunda conclusio: Anima Christi ut instrumentum Verbi virtutem habuit ad omnes transmutationes miraculosas in ordine ad incarnationis finem, non tamen habuit virtutem ad annihilandum aliquam creaturam sicut nec ad creandum.

2. — De hac quaestione disputant doctores in 3, d. 14, et divus Thomas, de omnipotentia, 1 p., q. 25, quae recte ab ipso definitur quod sit potentia factiva omnium factibilium.

In articulo secundo nota, secundum fidem catholicam esse tenendum quod Christus mediante sua anima et humanitate causat in nobis gratiam et gloriam et reliqua dona supernaturalia, juxta

illud Joannis 1 (vv. 16-17) : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus;* et illud: *Gratia et veritas per Christum facta sunt.* Item fides catholica docet quod Christus per suam humanitatem innumera effecit circa omnium genera creaturarum, caelum, terram, mare et cetera ut constat ex contextu evangelico, de quo divus Thomas infra, q. 44 et 45.

Tota ergo disputatio prima in hoc loco est **an Verbum per humanitatem fecerit haec omnia in genere physico et ut physicum Verbi instrumentum, an vero in genere dumtaxat causae moralis,** sive per orationem impetrans a Deo hujusmodi effectum, sive per meritum, sive per satisfactionem; et similiter inquirimus **utrum haec potestas sit physice effectiva gratiae et supernaturalium operum, an solum moraliter.**

3. — Et probatur Christi humanitatem *non concurrere* ad hos effectus gratuitos et miraculosos *in genere causae physicae* et ut physicum instrumentum. *Primo* sic argumentor: Ad rationem instrumenti praerrequiritur actio propria, quae est secundum formam naturalem ipsius instrumenti et quae se habet dispositive ad effectum principalis agentis, ut docet divus Thomas 1 p., q. 45, a. 1. Sed humanitas Christi non habuit hujusmodi operationem ad opera miraculosa et ad gratiam et justificationem animarum. Ergo. Probatur minor. Operatio propria humanitatis Christi vel est spiritualis, vel corporalis. Spiritualis, cum sit immanens, non poterat disponere subjectum circa quod operabatur agens principale in miraculis et in justificatione animarum. Operatio vero corporea non poterat contingere animas justificandas, quia corpus est improportionatum spiritui; item etiam, non poterat contingere animas eorum quos Christus suscitavit. Ergo.

Quod si quispiam concedat sufficere ad rationem instrumenti quod attingat subjectum, et concurrat ad effectum principalis agentis per solam actionem sibi communicatam ab agenti principali, tunc sic argumentor. Et probatur quod Christi humanitas secundum partem corpoream, etiam per actionem communicatam a Deo agenti principali, non possit attingere ad ipsam animam justificatam vel ad reducendam ipsam ad corpus. Operatio communicata Christi humanitati secundum partem corpoream erat operatio corporalis. Ergo per hanc operationem non poterat attingere animam. Probatur antecedens. Operatio spiritualis erat omnino

improportionata subjecto corporeo. Ergo non potuit communicari Christi humanitati secundum partem corpoream. Et confirmatur ex illo axiomate communi: Omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur. Ergo operatio recepta a subjecto corporeo non potest esse spiritualis, sed corporea.

4. — *Secundo* sic arguitur circa idem. Nam si vera est sententia divi Thomae in loco proxime allegato, quod actio praevia et propria requiritur ex parte instrumenti ad actionem communicatam illi ab agente principali, non videtur certe qua ratione corpus Christi possit concurrere ut physicum instrumentum ad hujusmodi supernaturales effectus. Probatur. Quia non potest assignari aliqua operatio ex parte corporis Christi praesupposita ad actionem communicatam illi ab agente principali, quod esset necessarium ex parte instrumenti ad rationem instrumenti. Ergo.

5. — *Tertio* sic arguitur. Nulla creatura potest esse instrumentum physicum divinae virtutis ad creandum, ut docet divus Thomas 1 p., q. 45, a. 5, et hic. Sed gratia per solam creationem potest produci. Ergo humanitas Christi non potest concurrere ut physicum instrumentum ad ejus productionem. Probatur minor. Gratia non magis educitur de aliqua potentia naturali quam anima rationalis. Ergo sicut anima rationalis per solam creationem potest produci, ita et gratia.

6. — *Quarto* sic arguitur. Ut humanitas Christi vere ac physice efficiat, est necessarium ut in se suscipiat aliquam virtutem agentis. Haec vero nulla esse potest, quia nec potest esse qualitas aliqua, nec motus, nec aliquid hujusmodi. Ergo. Major probatur, quia actus secundus essentialiter supponit primum. Ergo nihil potest agere sine virtute agentis, maxime quia humanitas de se non habet virtutem ad haec operandum. Ergo oportet ut illam recipiat per aliquam sui mutationem et alicujus rei receptionem, scilicet virtutis superadditae. Non enim potest intelligi quod fiat potentior si maneat sicut antea.

7. — *Quinto* sic arguitur. Si Christi humanitas concurrit instrumentaliter effective ad miracula et ad justificationem animarum, sequitur quod Christus non operabatur hos effectus pro sua libera voluntate et quando illi placebat secundum humanam voluntatem, sed quando ejus humanitas a Deo movebatur ad hujusmodi effectus. Consequens non consonat historiae evangelicae,

ex qua constat Christum fecisse miracula et [justificasse] peccatores quando illi placitum erat. Sequela probatur. Instrumentum non operatur effectum pro sua libera voluntate, sed quatenus movetur a principali agente, quoniam non habet virtutem in seipso, sed receptam ex motione principalis agentis.

8. — *Ultimo* sic arguo; et suppono quod auctores qui tenent humanitatem Christi concurrere ut instrumentum physicum, docent cum Cajetano hic, humanitatem Christi ex eo concurrere physice ad hujusmodi effectus quatenus defert imperium divinum practicum ad creaturas circa quas Deus, ut causa principalis, operatur hos effectus. Contra hoc sic arguo: Christi humanitas per suam operationem non defert ad creaturas ipsum imperium divini intellectus quatenus est operatio immanens in ipso intellectu divino, ut patet, quia imperium sic acceptum est ipsemet Deus. Nec defert ad creaturas aliquam actionem Dei transeuntem procedentem a divino imperio; nam ut satis probatur 1 p., q. 45, a. 3, nulla reperitur operatio divina transiens. Ergo non est explicabile quo pacto divinum imperium deferatur ad creaturas per operationem humanitatis physice concurrentis.

9. — In hac difficultate sunt *duae sententiae. Prima* docet Christi humanitatem nullam physicam efficientiam habere aut in miraculis aut in justificatione animarum, sed solam moralem efficientiam. Sic docet Durandus in 3, d. 14, q. 5 et in 4, d. 2; Scotus ibidem, q. 2 et in 2, d. 27; Palatios [Michaël de], d. 14, q. ultima, et multi doctores extra scholam divi Thomae; et ex discipulis divi Thomae magister Cano in *Relectione de sacramentis in genere,* in quarta parte, circa finem, et Cajetanus 2. 2, q. 158, a. 1, circa solutionem ad primum, et ipsummet sentit quod attinet ad miracula.

10. — *Secunda sententia* docet Christi humanitatem concurrere ad omnia miracula et justificationem, non solum per modum causae moralis, sed etiam ut instrumentum physicum Verbi divini.

Haec est sententia divi Thomae hic, art. 1 et 2. Ita enim concedit Christi animam potuisse efficere miracula sicut negat potuisse assumi ad creandum vel annihilandum. Manifestum est autem quod, si sermo esset solum de causalitate morali, potuisse animam Christi concurrere ad annihilationem et creationem. Loquitur ergo divus Thomas de vera et physica causalitate. Idem tenet infra,

q. 48, a. 6 et q. 62, a. 6, et q. 6 *De potentia*, a. 4, licet olim in 3, d. 14, q. 1, a. 4 consenserit primae opinioni. Cajetanus, licet in 2. 2, ubi supra, tenuerit primam sententiam, in hoc articulo illam retractat, secutus divum Thomam hic, et in 1. 2, q. 112, a. 1.

Denique haec sententia communis est inter thomistas, quae certe verosimilior est quam opposita, et sacrae scripturae magis consonat et sanctorum patrum diffinitionibus.

Magister Medina congerit quamplurima testimonia pro hac conclusione. Potissime notanda sunt testimonia ex quibus constat fecisse miracula, Matth. 8, *Imperavit ventis;* et infra: *Volo, mundare;* et 1 Lucae, 8 dixit puellae mortuae: *Surge;* et Joan. 11: *Lazare, veni foras.* Imperium istud manifeste declarat virtutem effectivam operantis miraculum; non enim efficiebat per orationem aut per meritum, sed auctoritative. Item, plurimis in locis Christus dicitur brachium Domini, quia per ipsum mirifica opera effecit, ut exponunt sancti. Item, ponderanda sunt illa miracula quae Christus operatus est per contactum corporis, sicut quando sanavit caecum a nativitate liniens oculos ejus, Joan. 10. Nam, ut adnotavit Cyrillus libro quarto super Joannem, cap. 2, Christus quandoque, non solum verbo et imperio miracula fecit, sed per contactum carnis suae, ut sic ostenderet efficaciam et virtutem quae inerat carni ejus (1). Divus Chrysostomus, homilia 26 in Matthaeum, idipsum insinuat, ponderans verbum illud: *Domine, si vis potes me mundare* (2).

Quod attinet ad gratiae causalitatem, plura etiam sunt testimonia sacrae scripturae, potissimum illud Joannis 1: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Illud verbum, *facta est,* clare denotat physicam efficientiam. Propterea in concilio Ephesino, can. 11 diffinitur, "carnem Christi esse vivificatricem", propter unionem ad Verbum, quod vitam habet divinam (3). Quae verba non possunt recte intelligi nisi caro Christi sit vivificatrix physice.

Ratione probatur haec sententia. Non est asserendum nihil posse Deum per creaturam efficere quod creatura per vires suae naturae efficere non possit. Ergo non repugnat creaturam elevari

(1) S. Cyrillus, *Comment. in Joan. Evang.*, lib. 4, c. 2. MG 73, 578.
(2) S. J. Chrysostomus, *Homil. in Matthaeum*, homil. 26. MG 57, 334.
(3) Mansi 4, 1083.

ad efficiendum aliquid supra naturam suam: ergo nec repugnabit humanitatem Christi elevari ad supernaturalia opera, nam est eadem ratio. Antecedens probatur. Primo, de actione ignis inferni; secundo de sacramentis novae legis et de sacerdotibus, et in genece causae physicae et instrumentalis concurrunt ad effectus supernaturales, ut late ostenditur infra, q. 62. Ergo a fortiori instrumentum conjunctum, quale est humanitas Christi, quod efficacius et multo praestantius participat virtutem principalis agentis, ut docet divus Damascenus lib. 3, cap. 7 *De fide orthodoxa.*

Denique probatur. Causalitas gratiae et effectum supernaturalem per modum causae physicae pertinet ad excellentiam humanitatis Christi. Sed nulla est repugnantia ut istam causalitatem tribuamus illi. Ergo de facto tribuenda est. Consequentia probatur. Nam hoc tribuendum est humanitati Christi quod maxime extollit ejus dignitatem, praesertim si id consentiat divinae scripturae et modo loquendi conciliorum et sanctorum patrum, ut revera consentit haec sententia. Ergo. Minor patet in exemplis supra positis, et infra etiam ostendemus.

11. — Ad *primum* argumentum respondetur quod ejus difficultas late disputari solet 1 p., q. 45, a. 5. Videte magistrum Bañes. Respondeo nunc breviter quod in instrumento illa secunda operatio necessaria est. Sed tamen operatio quae convenit instrumento ex propria forma non est necesse quod attingat subjectum circa quod operatur agens principale, sed satis est quod instrumentum per illam operationem habeat aliqualem proportionem ad subjectum ita quod saltim conveniat in ratione entis creati. Nam hac proportione supposita, quae se habet veluti dispositio ad effectum principalis agentis, per operationem sibi communicatam a principali agenti poterit attingere subjectum et effectum. Igitur ad argumentum, concedo quod Christi humanitas per operationem sibi proportionatam et propriam, non simpliciter attingit subjectum circa quod fit miraculum nec potest attingere animam justificandam, sed totus contactus fit per actionem sibi communicatam a Deo.

Ad replicam factam inter arguendum respondetur quod operatio communicata a Deo corpori Christi entitative et formaliter materialis est; et secundum hanc rationem certe non attingit animam justificandam. Virtualiter tamen est spiritualis, et ita con-

tactu virtuali animam contingit, non per inhaerentiam, sed per immediatam virtutis activae proportionem; quemadmodum Deus contactu virtutis attingit subjectum circa quod operatur, et tamen non habet realem inhaesionem aut informationem cum ipso subjecto. In naturalibus est exemplum in ultima dispositione ad unionem animae rationalis cum corpore, quae quidem formaliter materialis est et corporea dispositio, habet tamen specialem quamdam virtutem quatenus procedit ab homine, ratione cujus attingit unionem animae rationalis ad corpus. Cum igitur haec operatio recepta in humanitate Christi secundum partem corpoream sit virtualiter spiritualis, eo quod est ab ipso Deo, qui est summe spiritualis, hoc satis est ut attingat ratione istius virtutis physicae productionem gratiae spiritualis; sicut etiam docet divus Thomas 1 p., q. 70, a. 3 ad tertium, quod motus caeli, quamvis formaliter non sit motus vitalis, potest tamen producere formalem vitam in his inferioribus quatenus procedit ab intelligentia vivente quae caelum movet, nam ut sic est virtualiter motus vitalis. Unde non est inconveniens quod res corporalis quatenus instrumentum agentis principalis spiritualis contingat virtualiter subjectum speciale et producat in illo specialem effectum; sicut etiam probabiliter dicitur quod phantasma corporeum attingit intellectum possibilem contactu virtuali, et producit in eo speciem intelligibilem virtute intellectus agentis cujus est instrumentum; quemadmodum e contra agens pure immateriale contingit virtuali contactu passum pure materiale. Angelus enim movens caelum contactu virtuali contingit ipsum corpus caeleste.

Sed est advertendum quod quando dicimus reperiri duplicem rationem in instrumento, alteram sibi connaturalem et alteram participatam ab agenti principali, non esse necesse ut sit duplex actio realiter tamquam res a re una distincta ab alia, sed satis fuerit formalis distinctio. Videte magistrum Bañes.

12. — Ad *secundum* respondetur operationem corpoream humanitatis Christi praeviam esse operationi cogitativae aut phantasiae. Nam divus Thomas in quaestionibus praecedentibus 11 et 12 asserit Christum posse uti scientia infusa per conversionem ad phantasmata, et quod scientia acquisita cognoscebat per ordinem ad phantasmata. Dicitur ergo quod cum Christus volebat operare aliquod miraculum, aut concurrere ad justificandam animam, ute-

batur sua scientia convertendo se ad phantasmata; et ita simul operabatur operationem spiritualem et corpoream, et sic concurrebat instrumentaliter humanitas Christi secundum utramque partem. Et ita etiam modo concurrit humanitas Christi existens in caelo, ut infra dicemus.

Secundo respondetur per quamcumque actionem vel passionem suam, eo tempore quo illam patiebatur seu actio illa existebat, potuisse vel gratiam vel alios effectus supernaturales efficere, vel per contactum carnis suae cum actu fiebat, vel per vocem aliquam quando illam emitebat.

13. — Ad *tertium* varie respondent theologi. Quidam dicunt gratiam vere et proprie creari a Deo, inter quos est magister Soto. Et Cajetanus infra, in q. 62, a. 1 aliquantulum favet huic sententiae, quamvis hic et 1. 2, q. 110, a. 1 oppositum doceat. Alii theologi ajunt gratiam non creari, sed concreari. Quae sane sententiae falsae sunt. Et probatur breviter gratiam non creari.

Gratia dependet in fieri et in conservari ab essentia animae: ergo educitur de potentia animae, saltem obedientiali. Secundo probatur ratione divi Thomae q. 110, 1. 2. Id quod non est per se existens, non creatur. Sed gratia non est per se existens, sed existit in anima. Ergo. Item, nam id quod creatur fit ex nullo praesupposito. Sed ad productionem gratiae praesupponitur subjectum et potentia obedientialis ex qua educitur. Gratia ergo non creatur. Probatur etiam gratiam non concreari. Concreari enim solum id dici potest quod comproducitur ad productionem alterius, sicut voluntas et intellectus animae rationalis dicuntur concreari ad creationem animae. Sed non est aliquid quod per se creetur ad cujus creationem comproducatur gratia. Ergo. Igitur dicendum est gratiam produci quadam mutatione supernaturali quae reducitur ad generationem secundum quid, id est ad generationem accidentalem. Haec sententia videtur expressa divi Thomae 1. 2, q. 110, a. 2 ad ultimum, et q. 3 *De potentia*, a. 8 ad tertium, et q. 27 *De veritate*, a. 3.

Notandum tamen est quandoque a viris gravissimis dici gratiam creari aut concreari ex eo quod gratia absque ullis nostris meritis nobis a Deo confertur; et ita in genere moris non praesupponit aliquid ex parte suscipientis, sed censetur fieri ex nihilo. Et merito quidem, quia anima prius quam gratia et caritate per-

ficiatur nihil est apud Deum, ut ait Paulus primae ad Cor. 13. Videte divum Thomam in loco supra allegato.

14. — Ad *quartum et quintum* argumentum respondetur simul. Petunt enim illam difficultatem, *utrum virtus operativa miraculorum sit qualitas aliqua superaddita humanitati Christi,* ita quod reperiatur in Christo *per modum formae permanentis,* an potius *per modum formae transeuntis,* sicut divus Thomas 2. 2, q. 178, a. 1 ad primum dicit reperiri in ceteris sanctis, ex divo Gregorio in secundo *Dialogorum,* cap. 32; et in 2. 2, q. 171, a. 2 inquit "prophetiae lumen inesse prophetis per modum cujusdam impressionis transeuntis", et non esse habitum.

In qua re sunt *tres sententiae. Prima* quae, ut refertur, a magistro Victoria traditur, dicit hanc virtutem inesse humanitati Christi, *non permanenter,* sed per modum transeuntis, sicut inerat ceteris sanctis. Unde Christus non operabatur miracula quoties illi placebat, sed quando Verbum utebatur humanitate Christi. Fundamentum hujus sententiae potissimum est quintum nostrum argumentum.

Secunda sententia inquit virtutem operatricem miraculorum esse qualitatem supernaturalem *permanentem* in Christi humanitate. Haec solet attribui Paludano in 4, d. 1.

Tertia sententia est media, quae verior est, quam docet Vega super sess. 6 Tridentini, c. 14, scilicet virtutem miraculorum Christi pertinere ad ejus humanitatem *per modum permanentis, non tamen esse aliquam qualitatem superadditam illi.* Sed ex eo quod humanitas est conjuncta Verbo, habet divinitatem sibi inefabiliter existentem ad operandum miracula quotiescunque Christus voluerit miracula facere.

Haec sententia probatur. *Primo* diffinitione citata concilii Ephesini dicentis carnem Christi esse vivificatricem, existentem in Verbo (1). Quibus verbis duo insinuantur. Primum, quod virtus vivificativa Christi carni inest permanenter; hoc enim videtur designare dictio *vivificatricem.* Secundum est quod illa virtus non est superaddita qualitas, sed convenit humanitati ex unione hypostatica ad Verbum.

Secundo probatur. Proprium est instrumenti conjuncti quod absque aliqua superaddita qualitate habeat vim instrumentalem

(1) *Anathematismi S. Cyrilli,* c. 11. Mansi 5, 67.

per modum permanentis, ut brachium respectu totius suppositi, calor naturalis respectu formae viventis. Sed Christi humanitas est instrumentum conjunctum. Ergo. Haec sententia est media.

Ex hoc sequitur quod Christus potuit efficere miracula quando volebat, quod non est concedendum ceteris sanctis. Et ratio differentiae inter Christum et sanctos est manifesta. Nam volitio qua Christus voluit facere miracula est operatio elicita non a sola humanitate, sed etiam a Verbo; et ita decebat quod asisteret illi permanenter virtus operativa miraculorum, quae ratio non procedit in ceteris sanctis. Unde sequitur quod, si humanitas Christi relinqueretur a Verbo cum omnibus donis supernaturalibus quae modo habet unita Verbo, non haberet, sed solum per modum transeuntis, quoniam ratio propter quam haec virtus inest permanenter humanitati Christi est unio ad Verbum, et non aliud donum supernaturale. Ergo sublata hac unione, non permanebit haec virtus sicut antea.

Ex his manet solutio ad quartum et quintum argumentum.

Sed circa solutionem quinti argumenti, quod est difficile, ultimo nota quod humanitas Christi habet aliquam rationem causae principalis quatenus potest seipsam applicare per suam liberam voluntatem ad opera miraculosa; tamen in ipsa operatione est purum instrumentum Dei, nec quidquam operatur nisi quatenus a Deo movetur. Decebat tamen ad dignitatem et excellentiam humanitatis Christi propter inefabilem unionem ad Verbum, ut Deus uteretur humanitate Christi illamque moveret ad causandum effectum quoties ipsa sua libera voluntate applicaret se ad effectum supernaturalem, sicut etiam pertinet ad regularem Ecclesiae providentiam et gubernationem ut Deus uteretur ministro illumque moveret ad causandum effectum sacramentalem quoties ipse sua voluntate applicaret se ad ministrandum aliquod sacramentum. Et in hoc est maxima differentia inter humanitatem Christi et actum prophetiae et miracula quae faciebant sancti.

15. — Ad *ultimum* argumentum, pro ejus solutione *primo notandum* est quod cum Deus omnia operetur divino imperio, juxta illud psalmi 148, *Ipse dixit et facta sunt,* etc. creatura concurrens instrumentaliter ad effectum divinae virtutis non ex eo dicitur deferre divinum imperium quia sua libera voluntate illud deferat, sicut unus servus potest imperium domini sui ad alium servum

deferre per quamdam moralem intimationem, sed quatenus ipse Deus utitur creatura ad applicandam virtutem sui divini imperii ad effectum, ita quod virtus imperii divini non attingat effectum nisi prout modificatur instrumento. Et hac ratione creaturae dicuntur deferre imperium divinum, quae delatio physica est.

Secundo nota quod, cum Deus operatur per aliquod instrumentum, necessario debemus constituere aliquam operationem transeuntem ipsius Dei. Quae licet respectu ipsius Dei potius sit censenda effectus quam operatio, eo quod non est actualitas aut complementum divinae virtutis operatricis, quod est de ratione operationis transeuntis, tamen respectu illius instrumenti quod Deus assumit est vera operatio, quia, ut bene advertit hic Cajetanus, per illam operationem constituitur instrumentum in ratione effectivi et executivi.

Tertio nota quod imperium divinum practicum, quamvis formaliter sit actio immanens, tamen virtualiter est actio transiens, ut explicatur 1 p. ubi supra.

His suppositis, respondetur ad argumentum quod Christi humanitas quatenus attingit subjectum per operationem sibi communicatam a divino imperio defert ipsum divinum imperium ad subjectum, non inquantum est quoddam infinitum, sed prout est imperium effectivum et continet eminenter virtutem actionis transeuntis. Etenim ipsum Dei imperium sub hac ratione consideratum accommodat se operationi instrumentariae humanitatis Christi, et non operatur aliquid circa subjectum nisi juxta proportionem virtutis instrumentariae quae inest illi operationi. Quare proprius dicitur quod imperium divinum defert semetipsum quantum ad executionem sui ad subjectum mediante operatione instrumenti, quam quod instrumentum deferat illud ad subjectum, quia imperium Dei utitur instrumento ad sui executionem. Hoc quod dixi de humanitate Christi proportionabiliter dicitur de quocumque instrumento divinae virtutis.

16. — Secundo dubitatur in hoc articulo: **utrum humanitas Christi concurrat effective physice ad effectus loco distantes.**

Pro *parte negativa* est argumentum. Nam contactus physicus est necessaria conditio in omni agente physico ad agendum, adeo ut Deus ipse illam requirat ad agendum per divinitatem suam.

Operari enim non potest nisi ubi est, ut docet divus Thomas 1 p., q. 8. Ergo propinquitas localis ad rem ipsam est omnino intrinseca et necessaria conditio omni causae efficienti physice.

Secundo. Actio quae fit per instrumentum proxime ab illo dependet. Ergo si contactus necessarius est, maxime in instrumento; et non sufficit contactus causae principalis secundum se. Sed ad contactum actionis instrumenti necessaria est propinquitas localis ad rem ipsam. Ergo.

17. — In hac difficultate sunt *variae sententiae*. *Prima* docet Christi humanitatem esse quidem per se loquendo effectivum instrumentum Verbi ad omnia miracula et ad justificationem animarum, et ita de facto concurrebat effective ad omnia miracula quae Christus fecit in hac vita mortali et ad justificationem illorum quos dum erat in hac vita mundavit a peccatis. At modo ejus humanitas non concurrit effective ad animarum justificationem eo quod est magna distantia inter humanitatem Christi et animas justificandas. Et quamvis instrumentum divinae virtutis, dicit haec sententia, ad quamcumque distantiam posset operari, sed tamen non est credibile quod Verbum sua humanitate utatur ad operandum physice in materiam distantem; quoniam Deus absque magna necessitate non solvit legem communem, secundum quam causa effectiva physica etiam instrumentalis non potest operari nisi circa subjectum sibi proximum. Hanc sententiam docet Vega super sessionem sextam concilii Tridentini, c. 14.

Alia sententia dicit quod Christi humanitas existens in caelo non causat physice immediate gratiam in animabus nostris propter nimiam distantiam; causat tamen mediate mittens imperio suo angelos qui instrumentaliter in nobis efficiant gratiam et justitiam. Hanc sententiam docent quidam doctissimi moderni.

Alii denique existimant Christum per humanitatem suam tantum potuisse efficere miracula per physicum contactum, vel intra illam sphaeram per quam diffundi poterat vox ejus vel alia similis actio. Unde dicunt quod si aliquando ultra hanc distantiam fiebat effectus, negant per veram efficientiam humanitatis fuisse factum, sed solum per moralem concursum.

18. — *Contraria tamen sententia verior est*, scilicet humanitatem Christi posse operari miraculose ubi non est localiter praesens, etiamsi illud non attingat per se, sed solum per actionem

qua ibi effectus fit dependenter ab humanitate alibi existenti; et similiter quod de facto humanitas Christi existens in caelo efficienter physice concurrit ad hujusmodi effectus supernaturales. Quae sententia colligitur ex divo Thoma infra, q. 56, a. 1 ad tertium, ubi inquit contactum virtualem sufficere ad hanc efficientiam propter infinitam virtutem divinitatis.

Et probatur haec sententia. Quia Christus eodem modo operabatur haec miracula in locis distantibus sicut in propinquis, ut patet de voce Christi quando per illam animam Lazari revocavit ab inferis dicendo: *Lazare, veni foras,* aut cum dixit, Joan. 4: *Vade, filius tuus vivit.* Non enim fuit necessarium ut vox illa perveniret usque ad locum in quo erat filius reguli ut per illam sanitas ejus filio praestari possit.

Secundo probatur. Quoniam hoc ita asserere cedit in maximam dignitatem humanitatis Christi, et ex alia parte nullum habet inconveniens. Nam licet secundum communes leges instrumenta causarum naturalium non operentur nisi circa subjectum sibi proximum, tamen instrumenta divinae virtutis non alligantur alicui distantiae determinatae, sed ad quamcumque possunt operari. Etiam illa conditio, quod agens et passum sint simul, non est per se nec intrinsece requisita in ipso principio agendi nec in actione, et ita saltim per divinam potentiam poterit optime suppleri. Propterea illa sententia a nobis citata, quod humanitas Christi concurrit effective mediate ad nostram justificationem mediante ministerio angelorum, parum habet probabilitatis: tum quia modus ille justificandi non excedit limites causae moralis, nam quod Christus suo imperio moveat angelum ad justificandam animam spectat ad moralem qualitatem; tum etiam quia hactenus non est receptum in theologorum schola ut effective angelus moveat animam causetque effective gratiam et justitiam in illa. Quare haec sententia est propter suam novitatem relinquenda.

19. — *Argumentum in contrarium* ruit cum sua confirmatione. Patet ex dictis. Dico enim quod instrumentum divinae virtutis non alligatur determinate distantia locali, sed ad quamcumque operari potest. Et potest contingere subjectum circa quod operatur per operationem sibi communicatam a divina virtute, quamvis non contingat illud per praeviam dispositionem quam habet secundum formam propriam. Unde sicut divina virtute fieri potest

ut sacramenta mediante actione praevia suscepta in subjecto extrinseco, v. g. in aere qui verborum sacramentalium prolatione verberatur virtualiter animam contingant et in ea producant gratiam; ita etiam fieri potest divina virtute ut ignis existens Romae calefaciat corpus existens Salmanticae, atque adeo per humanitatem Christi in caelo existentem divina virtus operatur effectus supernaturales.

Ad illud vero quod divina virtus non operatur nisi ubi est, respondetur quod, cum Deus sit ubique et in omnibus rebus per essentiam, praesentiam et potentiam, ut dicitur 1 p., q. 8, inde est quod non potest operari nisi ubi est.

20. — **Tertio dubitatur: utrum potentia animae Christi se extendat ad efficiendum physice per instrumentum actu non existens,** hoc est utrum humanitas Christi operetur efficienter physice per passionem, resurrectionem, ascensionem etc., quae jam fuere.

Sunt enim aliqui theologi qui existimant non solum humanitatem Christi secundum se habere virtutem ad efficiendas in nobis gratiam, resurrectionem vel similes effectus, sed etiam posse uti actionibus vel passionibus suis jam praeteritis tamquam physicis instrumentis ad eosdem effectus. Quam sententiam tenet Capreolus in 3, d. 14, q. 1, et Sotus in 4, d. 1, q. 5, a. 4; et divus Thomas videtur favere huic sententiae pluribus in locis agens de passione et aliis Christi mysteriis infra in q. 48, a. 6, et q. 50, a. 6, et in q. 56, a. 1, et q. 57, a. 6 et aliis in locis, ubi inquit passionem Christi et resurrectionem efficienter causare nostram justificationem, resurrectionem, etc.

Probatur haec sententia. *Primo,* ex illo ad Rom. 4 (v. 25): *Resurrexit propter justificationem nostram;* et ad Ephesios 2 (v. 6): *Conresuscitavit nos, et consedere fecit.* Ergo resurrectio Christi fuit causa efficiens nostrae justificationis et resurrectionis.

21. — *Secundo* probatur ratione. Virtus divina non est determinata ad operandum per aliquod instrumentum ad certam distantiam loci, ut dictum est in praecedentibus. Ergo nec est determinata ad certam temporis differentiam. Atque adeo rem quae olim extitit, quamvis modo non existat, potest assumere ut physicum instrumentum ad producendum modo aliquem effectum, sicuti ob eamdem rationem posset lectionem hanc meam assumere crastina

die ut instrumentum physicum ad suscitandum mortuum. *Confirmatur* hoc. Existentia non est ratio formalis operandi, sed tantum conditio requisita. Poterit ergo suppleri a Deo, praesertim in causa instrumentali. Ergo res quae modo non existit potest assumi a Deo ut instrumentum physicum.

22. — *Tertio.* Humanitas per unionem ad Verbum habuit vim efficiendi haec divina opera: ergo communicavit suis actionibus et passionibus hanc virtutem propter eamdem unionem. Magister Medina infra, in q. 48 et 49 docet quod instrumentum divinae virtutis potest operari, etiamsi non existat; quoniam—inquit—cum causa principalis intime attingat effectum per se ipsam, non est necesse ut instrumentum quo utitur illa causa contingat passum aut effectum. Affert exemplum de cogitativa, quae effectum operatur circa pedem ut instrumentum totius suppositi, cum tamen non contingat ipsum pedem. Sed hic modus dicendi non placet, quia non est intelligibile quod instrumentum operetur effectum quem non attingit ut propria operatione vel participata ab agente principali, quia ipsum agere est quidam contactus. Illud autem exemplum de cogitativa nihil convincit; nam cogitativa cum realem habeat connexionem cum ceteris partibus suppositi, sine dubio contingit, saltem contactu virtuali, quemcumque suppositi partem.

23. — *Secundus modus dicendi* est quod passiones et operationes Christi realiter attingunt animam mediante fide vel susceptione sacramentorum, quia passio Christi manet virtualiter in sacramentis et in fidei confessione, et ita per fidem et sacramenta virtualiter passum contingit. Hic modus dicendi aliquale fundamentum habet in divo Thoma infra, q. 48, a. 6. Sed similiter non placet, quoniam passio Christi in sacramentis et fide, permanet quidem virtualiter in esse moris quatenus fuit meritoria, applicatur enim nobis meritum et satisfactio Christi per fidem et sacramenta; sed non potest intelligi quomodo in esse physico virtualiter maneat in fide et in sacramentis. Ergo ex illa virtuali permanentia passionis Christi non licet inferre physicam operationem circa gratiam et justitiam animae.

24. — Pro solutione, sit **prima conclusio:** *Actio Christi vel passio quae praeteriit,* ut revera fuit quaedam mutatio vel quoddam fieri quod pertransiit, *non potest nunc esse instrumentum vel actio*

physica vere ac proprie efficiens supernaturalem effectum qui nunc fit. Hanc sententiam docuit Vega lib. 7 in Tridentinum, cap. 18, et divus Bonaventura in 3, d. 19, a. 1.

Probatur ista conclusio. Nam causa efficiens requirit realem existentiam ut efficere possit; quod patet ex illo communi axiomate: Unumquodque agit inquantum est in actu. Nam cum efficere sit dare esse reale per veram actionem et realem influxum, non potest intelligi quomodo talis actio maneat et pendeat ab eo quod non est. Efficere enim includit realem dependentiam effectus a causa.

Secundo probatur. Causa vel instrumentum agere non potest sine virtute agendi. At res quae non existit nullam virtutem agendi habet, quia nihil est, unde nec potentiam naturalem habet nec obedientialem, quia haec fundari debet in ipsa reali entitate Dei. Ergo nec elevari potest nec moveri a primo agente nec aliquem concursum recipere, siquidem nihil est.

Respondent aliqui, hoc verum esse de re quae nunquam extitit, non vero de re quae jam semel fuit quae, cum jam habuerit entitatem, per illam potest esse instrumentum. Sed haec solutio nihil valet, quoniam si res quae fuit, omnino jam non est, non magis est apta ad agendum quam si nunquam fuisset, cum nihil prorsus entitatis habeat. Unde militat eadem ratio, quia non est capax virtutis vel potentiae ad agendum. Deinde quia illam rem fuisse solum est relatio rationis, quae subinde nihil potest conducere ad efficientiam realem; sicut etiam rem esse futuram est relatio rationis, quae non satis est ut res futura agat antequam existat. Alii vero dicunt quod quando agens principale adhuc existit, non necessario requiritur ut instrumentum etiam actu existat, sicut dicebamus Deum ubique existentem posse uti instrumento ad agendum ubi ipsum instrumentum non existit. Sed hujus evasionis computatio in solutione argumentorum patebit.

Nihilominus sit **secunda conclusio**: *Passiones et operationes Christi, licet non ut praeteritae sunt, modo tamen effective concurrunt ad justificationem et gratiam et ad certos et determinatos effectus supernaturales,* quatenus humanitas quae nunc existit nullo modo operatur effective hos effectus nisi prout determinata fuit et affecta per passiones et operationes Christi. Ista conclusio colligitur ex divo Thoma in locis supra allegatis, praesertim q. 56,

a. 1 ad tertium, et ex Cajetano ibi, qui optime explicat istam conclusionem. Itaque humanitas Christi quatenus fuit realiter immutata et affecta passione et morte, operatur destructionem peccati et justificationem in animabus nostris; quatenus vero fuit realiter per resurrectionem immutata, operabitur in ultimo die corporum glorificationem. Et ita proportionabiliter procedendum est in ceteris operationibus et passionibus humanitatis Christi, quae dicuntur modo virtualiter perseverare in esse physico quatenus perseverat Christi humanitas quae fuit realiter immutata per ipsas, et assumi a Verbo ut instrumentum justificationis nostrae quatenus ita fuit immutata realiter.

25. — Ad argumenta in contrarium respondetur quatenus militant contra primam conclusionem. Ad *primum* ex illis locis sacrae scripturae, respondetur quod resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis et in genere causae exemplaris, et ratione sui termini in genere etiam causae efficientis, quia Christus resuscitatus est causa efficiens nostram resurrectionem, et quia nostra resurrectio ita pendet a resurrectione illius, quod si ille non resurgeret nec nos resurgeremus.

26. — Ad *secundum* respondetur quod *non est eadem ratio de praesentia locali et de actuali existentia,* quoniam existentia causae pertinet ad formalem rationem agendi. Unumquodque enim agit inquantum est actu; prima vero actualitas rei est esse. Unde effectus pendet intrinsece et essentialiter a sua causa prout habet existentiam per quam agit. Et ita si tollitur existentia, tollitur omnino virtus et ratio agendi. At vero praesentia localis est accidentaria conditio rei, a qua non pendet essentialiter ratio agendi; et ideo non est eadem ratio. Et per hoc patet ad *confirmationem,* quia eadem ratione probaretur quod Deus non posset assumere ut instrumentum physicum rem quae nec modo existit nec aliquando exstitit, immo nec unquam est futura. Consequentia a nullo theologorum admittitur. Sequela vero probatur, quia existentia est tantum conditio agendi, quae proinde suppleri potest a Deo; omnis existentia instrumenti tam praeterita quam futura posset suppleri a Deo, quod ita non est *(sic).*

Secundo respondetur, juxta secundam conclusionem ex doctrina Cajetani in loco allegato, quod humanitas prout fuit modificata et affecta per passionem et mortem et resurrectionem, concurrit

effective. Quae modificatio remanet in facto esse, quod sufficit ut ipsa passio, mors et resurrectio vere dicantur permanere virtualiter. Et secundum hanc rationem physice concurrit modo ad effectus supernaturales.

27. — Ex his infertur falsam esse illam sententiam quae asserit Christi humanitatem in esse physico justificare effective patres veteris legis, quatenus ab ipsis per fidem apprehendebatur. Hanc sententiam tenet Capreolus in d. 13, q. unica, a. 3, Scotus etiam in 4, d. 1, q. 2, a. 3. Magister Soto in 4, d. 1, q. 2, a. 4, et Medina videntur favere huic sententiae expresse. Sed contraria videtur expressa divi Thomae infra, q. 62, a. 5 et 6, ubi negat passionem Christi antequam facta esset potuisse efficienter operari sacramenta veteris legis, quia causa efficiens non potest esse duratione posterior quam effectus. Et fere omnes discipuli sancti Thomae in hoc conveniunt. Immo multo minus intelligitur quod humanitas Christi ante incarnationem effective attingeret productionem gratiae, quam quod modo attingat illam passio Christi, quia passio, licet modo non existat, extitit tamen aliquando. At humanitas ante incarnationem nullum prorsus habuit esse, ita multo minus potuit esse instrumentum divinae virtutis. Et haec sententia satis convincitur eisdem argumentis factis pro prima conclusione.

Sed respondent aliqui humanitatem Christi non effecisse gratiam antiquorum patrum secundum suum esse reale, quia illud nondum erat; tamen illam effecisse secundum esse apprehensum quod habebat in fide credentium, sicut aliqui dicunt objectum apprehensum movere efficienter voluntatem.

Sed iste modus dicendi in primis non est ad propositum, quia non salvat Christi humanitatem concurrere effective secundum suum esse reale, sed tantum ipsam fidem antiquorum patrum. Deinde, quia hoc tantum contendunt asserere, Deum scilicet usum fuisse fide antiquorum credentium tamquam instrumento physico ad causandam gratiam in anima. Certe hoc non est impossibile. Tamen haec sententia non est vera, quia nullum habet fundamentum, sed est mere figmentum. Quoniam nunc etiam quando homo justificatur per propriam dispositionem absque sacramento, gratia non causatur effective ab actu fidei vel caritatis, ut constat

ex materia gratiae et ex materia caritatis; et nihilominus nunc etiam justificatur homo per fidem Christi, et perfectius certe quam in illo tempore.

28. — **Utrum Christus secundum humanitatem sit causa principalis nostrae gratiae**; secundaria, inquam, nam quod non sit primaria manifestum est, *an potius sit instrumentalis.*

Hanc difficultatem copiose disputat in hoc articulo magister Medina, et existimat esse causam principalem secundariam. Cujus sententia probatur aliquibus argumentis. *Primo,* nam in sacra scriptura Christus dicitur fons et auctor gratiae, juxta illud Joannis 1 (v. 17): *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est;* et ad Ephesios 1 (v. 6): *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Ergo est principalis causa gratiae.

29. — *Secundo* arguitur et probatur quod haec sententia sit divi Thomae. Nam divus Thomas in hoc articulo expresse docet quod secundum propriam virtutem habuit Christus potentiam "ad illuminandum secundum gratiae et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales"; et hanc causalitatem animae Christi distinguit divus Thomas a ratione instrumentali quae erat in illa respectu aliorum effectuum. Item, in quarto Sententiarum, d. 5, q. 2, a. 2 inquit: "Agens principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cujus meritum operatur in baptismo, et ex plenitudine divinae bonitatis et gratiae Christi pervenit gratia ad baptizatum; sed baptizans est tantum agens instrumentale." Hactenus divus Thomas. Ergo aperte sentit quod Christus inquantum homo est causa principalis nostrae gratiae.

30. — Deinde probatur ratione. Causa instrumentalis non operatur per intellectum et voluntatem, sed est organum et motivum, sicut pennicillus. At vero Christus operatur per intellectum suum et voluntatem propriamque virtutem. Ergo est causa principalis.

31. — *Quarto.* Nam si Christus secundum quod homo est causa tantum instrumentalis gratiae, sequitur non esse necessarium ut gratos homines efficeret quod ipse sit gratus. Probatur sequela. Nam ad causam instrumentalem non est necesse quod effectus praeexistat formaliter in causa. Et ita sacerdos, qui est causa instrumentaria gratiae, non est necesse ut ipse sit in gratia ut

alteri gratiam efficiat. Et confirmatur. Quia si humanitas Christi tantum esset instrumentum gratiae, haberet modo minus perfecte gratiam quam sit in effectu, quia instrumentum nec formaliter nec eminenter continet formam quam effectui communicat, sed inferiori modo.

32. — *Ultimo* probatur. Quia Christus est gratus per essentiam, alii per participationem; ipse habet a se gratiam, alii vero ab ipso. Sed istae sunt proprietates causae principalis. Ergo.

Confirmatur. Homines justificantur cum assimilantur ipsi in gratia habituali quam ipse habet; est enim *plenus gratiae et veritatis, de cujus plenitudine nos omnes accepimus.* Ergo non est tantum causa instrumentalis. Antecedens probatur ex illo ad Rom. 8 (v. 28) : *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* Consequentia vero probatur, quia hoc est proprium causae principalis, quod ei assimiletur effectus.

33. — Pro solutione, sit **prima conclusio:** *In genere causae moralis Christus inquantum homo est causa principalis nostrae gratiae et gloriae et omnium quae nobis conferuntur in ordine ad finem supernaturalem.* Observandum est tamen quod illa [particula] *inquantum* non accipitur reduplicative; alias esset falsa propositio, quoniam Christo inquantum homine nihil amplius convenit quam ceteris hominibus, si particula *inquantum* reduplicative accipiatur. Debet ergo accipi particula *inquantum* specificative, ita quod determinet naturam in qua invenitur ratio causalitatis moralis respectu nostrae gratiae.

Probatur ista conclusio. Quia Christus inquantum homo meruit nobis gratiam et reliqua: ergo est causa moralis principalis. Probatur consequentia, quoniam inter causas morales principalis numeratur consilians et exhortans. Ergo multo magis quae meretur aliquid fieri a Deo, et etiam interpellat pro nobis.

Sed advertendum est quod in hac conclusione loquimur de merito quantum ad substantiam meriti absolute loquendo, non vero quantum ad modum infiniti valoris de rigore justitiae. Hoc enim competit Christo inquantum Deus homo. Et quantum ad istum modum de rigore justitiae non est causa principalis inquantum homo, nec ad modum causae physicae, nec ad modum causae moralis, sed solum est causa instrumentalis. Et ratio est evidens, quoniam illi effectus, videlicet quod de rigore justitiae confera-

tur gratia, excedit omnem proportionem gratiae habitualis secundum se consideratae. Quod sane constat, quia si eadem gratia habitualis collocaretur in puro homine, non haberet talem effectum. Ergo non competit sibi secundum se dum est in Christo, sed ratione suppositi cujus instrumentum est, sicut ipsa humanitas.

Secunda conclusio: *Quamvis non sit improbabilis sententia magistri Medinae* hic asserentis quod Christus inquantum homo est causa principalis physica secundaria nostrae gratiae, *tamen opposita sententia,* nempe esse solum instrumentalem physicam, *longe probabilior est.* Haec conclusio continet *duas partes. Prima pars* probatur argumentis a principio factis pro parte affirmativa, quae aliquam videntur prae se ferre probabilitatem. Quod dico propter aliquos modernos, qui sine aliqua ulla prorsus ratione asserunt hanc sententiam esse temerariam.

Sed hujus sententiae aliqualis probabilitas ad hunc modum melius defendi potest [eo] quod Christus secundum humanitatem nec simpliciter est causa principalis gratiae, nec simpliciter instrumentalis, sed modo qui reducitur ad causam principalem. Sicut aër illuminatus illuminat, nec ut causa pure instrumentalis, eo quod illuminat per formam sibi inhaerentem, scilicet lumen; causa autem instrumentalis non operatur per propriam formam, sed prout movetur ab agente principali. Nec etiam illuminat ut causa principalis simpliciter loquendo, eo quod lux non convenit per se aëri, sed participative ex luce solis. Illuminat ergo medio quodammodo, quatenus illuminat per lumen sibi inhaerens participato a sole, quod reduci potest ad operationem causae principalis. Ita similiter Christus ut homo operatur medio quodam modo nostram gratiam et justitiam quatenus operatur per gratiam inhaerentem suae humanitati, quae tamen non est illi propria et connaturalis, sed participata a natura divina.

Secunda vero *pars* conclusionis, quae absolute docet humanitatem Christi instrumentaliter efficere in nobis gratiam et justitiam, probatur. In primis, quoniam est communis sententia omnium theologorum in 4, d. 1, et est expressa divi Thomae, 1. 2, q. 112, a. 1. Docuit etiam illam Driedo, *De captivitate et redemptione generis humani,* tit. 2, c. 1, p. 2, verbo 2. Et probatur. Nam sacra scriptura dicit multis in locis esse proprium Dei remittere peccata,

gratiam et gloriam conferre, quod intelligendum est de quacumque causa principali. Nam si solum intelligeretur de prima causa, hoc modo etiam erit proprium Dei quemcumque alium effectum producere. Item probatur ex concilio Tridentino, ses. 6, c. 7, ubi solum ponit Deum causam efficientem gratiae, et loquitur de propria et principali; nam inferius de instrumentali loquitur, eam causalitatem tribuens baptismo.

Deinde probatur ratione. Gratia habitualis Christi non est forma operativa, nec qualitas activa sui similis; alias unus angelus vel anima in gratia constituta posset producere gratiam in alio. Ergo si aliqua via concurrit active ad sanctificandum aliud subjectum, habebit hoc tamquam instrumentum divinae virtutis, quoniam ille effectus excedit virtutem formae, quemadmodum si albedo concurreret ad dealbandum aliud subjectum. Et confirmatur. Virtutes infusae animae Christi, etsi sint operativae, non tamen operantur operationes transeuntes, sed tantum operantur immanentes. Nam caritas tantum habet efficere dilectionem, lumen gloriae, visionem beatificam. Ergo Christi humanitas per has virtutes non efficitur causa principalis nostrae justificationis.

Ex his rationibus potest confutari illud exemplum de aëre, quoniam lux est forma illuminativa, gratia vero et virtutes infusae animae Christi non sunt formae effectrices in externam materiam. Unde si operantur nostram justitiam, necessarium est quod assumantur ut instrumentum divinae virtutis. Deinde probatur. Gratia est immediata participatio muneris divinae naturae. Sed participare immediate divinam naturam et esse illi immediate similem excedit causalitatem naturae creatae, etiam prout est ornata gratia. Ergo. Probo minorem, quia creatura qualis est humanitas Christi, etiam prout ornata gratia habituali, si est causa vere principalis, debet assimilare immediate sibi effectum. Ergo assimilare immediate divinae naturae excedit proportionem ejus, quia ipsa non est divina natura. Ergo non potest principaliter causare gratiam.

Denique probatur. Si humanitas Christi realinqueretur a Verbo ornata omnibus virtutibus quibus nunc est ornata, non causaret in nobis gratiam et justitiam effective ut causa principalis. Ergo manifestum signum est quod modo non causat illam nisi ut assumitur a Verbo ut instrumentum divinae virtutis. Probatur

consequentia, quia praeter hoc quod est assumi a Verbo ut ejus instrumentum, nihil tunc deest humanitati relictae, ut supponimus, ex his omnibus perfectionibus quas modo habet. Ergo.

34. — Ad *primum* argumentum contrariorum respondetur Christum in genere causae meritoriae esse fontem et auctorem gratiae; et ita debent intelligi testimonia illa sacrae scripturae. Item etiam, in genere causae efficientis physicae quodammodo potest dici fons et auctor gratiae, si comparemus Christi humanitatem ad alia instrumenta gratiae, nempe ad sacramenta et ad sacramentorum ministros, quatenus omnium aliorum virtus ab ipso manat et pendet; et ad humanitatem Christi reliqua comparantur tamquam instrumenta separata aut conjuncta.

35. — Ad *secundum* argumentum ex auctoritatibus divi Thomae, respondetur. Ad primam auctoritatem ex hoc articulo, quod divus Thomas tantum voluit docere Christum secundum propriam virtutem gratuitam habere potentiam ad illuminandum secundum gratiae et scientiae plenitudinem, id est secundum virtutem quae sit qualitas distincta superaddita ipsi humanitati; at vero ad alios effectus miraculosos non habere virtutem merentem quae sit qualitas superaddita humanitati, sed solum operari illos effectus secundum quod humanitas est instrumentum conjunctum divinitatis, ut dictum est a nobis dubio primo hujus articuli. Ex hoc autem non licet inferre esse causam principalem gratiae.

Secunda explicatio est quod divus Thomas non loquitur de productione gratiae, sed tantum de illuminatione, per quam quodammodo disponitur homo ad gratiam recipiendam, ad illuminandum secundum gratiae et scientiae plenitudinem; qua quidem illuminatione proponitur veritas circa quam fit illuminatio per modum objecti. Et ita fit haec illuminatio per modum cujusdam instructionis, ut inquit divus Thomas q. 112, a. 1, in solutione ad ultimum, quod angeli superiores illuminant inferiores.

Sit tertia explicatio, quod Christus inquantum homo aliqualem habet rationem causae principalis physicae gratiae respective ad alia instrumenta quatenus operatur per gratiam habitualem sibi inhaerentem, quae secundum se proportionem habet cum gratia producta in alio. Alia vero instrumenta non operantur per propriam virtutem inhaerentem quae secundum se habeat propor-

tionem cum effectu. Hoc tamen non tollit rationem instrumenti simpliciter loquendo, ut dictum est.

Ad aliud testimonium respondetur quod divus Thomas loquitur de causa meritoria, ut colligitur ex verbis ejus ibi; quoniam propria virtute et dignitate perfectissime meruit, et meritum ejus plus valuit quam omnis gratia creata. Vel secundo respondetur quod potest explicari de causa principali physica secundum quod et respective, scilicet in ordine ad alia instrumenta separata, ut dictum est.

36. — Ad *tertium* respondeo negando majorem; nam sacerdos vere est causa instrumentalis gratiae, et tamen operatur per intellectum et voluntatem. Verum est quod quantum ad applicationem ad ipsum opus habet aliquam rationem causae principalis, quoniam libera voluntate se applicat. Tamen simpliciter est instrumentum, quia non operatur nisi secundum quod movetur a divina virtute, ut dictum est dubio primo in hoc articulo.

37. — Ad *quartum* cum sua confirmatione respondetur quod, quamvis ad causalitatem instrumentalem non sit requisitum quod effectus praehabeatur in causa formaliter aut eminenter, tamen ad rationem talis instrumenti potest hoc esse requisitum propter illius eminentiam. Quoniam Christus inquantum homo erat instrumentum physicum divinitatis conjunctum hypostatice Verbo, et simul erat causa meritoria principalis nostrae gratiae et gloriae, et propterea debebat in se habere gratiam quam aliis communicabat et praestantiori modo.

38. — Ad *ultimum* argumentum respondetur quod Christus est per se gratus per gratiam unionis; non tamen est gratus per essentiam gratia habituali, sed gratia habitualis resultat in Christo ex gratia unionis ad modum propriae passionis, ratione cujus etiam ipsam gratiam accidentalem a se habere dicitur. Nihilominus tamen non est propria et connaturalis animae Christi, sed ex Verbi unione illi provenit. Unde non sequitur quod sit causa principalis physica gratiae, sed tantum meritoria, id est instrumentalis physica praestantissima.

Ad *confirmationem* respondetur quod gratia immediate nos facit formaliter consortes divinae naturae et similes Deo, ut patet ex eodem testimonio ad Rom. 8: *Conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* At vero Christus

non est primogenitus per gratiam habitualem, nec est filius adoptivus, sed est et dicitur primogenitus Patris, eo quod per generationem aeternam recipit ab illo divinam naturam, cui nos per gratiam habitualem assimilamur. Atque ita assimilamur Christo inquantum est Filius Dei; non autem assimilamur immediate per gratiam habitualem ipsi Christo inquantum homo est. Bene tamen consequitur: sumus Christo consimiles ratione gratiae habitualis quam ipse habet. Quapropter gratia nostra physice loquendo non est propria participatio gratiae Christi, sed divinitatis, quae sola est principale principium ejus et subinde primarium ejus exemplar ex parte causae efficientis. Cum hoc tamen stat quod in genere causae meritoriae nostra gratia potest dici participatio gratiae Christi, quatenus illa fuit principium merendi nobis gratiam et gloriam. Et eadem ratione gratia Christi potest dici exemplar nostrae gratiae ex parte nostra, quia debemus nos illi in gratia conformari.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis

1. — Prima conclusio: Anima Christi secundum propriam virtutem non habuit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Secunda conclusio: Anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi habuit omnipotentiam respectu proprii corporis.

2. — In hoc articulo, in quo docet divus Thomas animam Christi non habere omnipotentiam ad immutandum proprium corpus, est dubium: **utrum anima Christi ea ratione qua erat beata quandiu Christus agebat vitam mortalem, haberet illam potentiam quam habent animae beatorum circa propria corpora.**

Pro parte negativa sunt argumenta. *Primum* ex divo Thoma hic, qui ait Christi animam secundum propriam virtutem non habere potentiam ad immutandum proprium corpus, sed tantum ut est instrumentum Verbi.

3. — *Deinde* probatur ratione. Corpus Christi in illo statu erat mortale. Ergo anima beata Christi non habebat virtutem immu-

tandi corpus proprium quam habent animae beatorum ad propria corpora. Probatur consequentia, quia corpora beatorum erunt immortalia et impassibilia, et sic bene intelligitur quod subjiciantur propriis animabus quoad suam mutationem. At quod corpus mortale similiter haberet subjectionem animae Christi gloriosae, nulla ratione potest ostendi. Ergo.

Et *confirmatur*. Nam ex sola visione divinae essentiae, si alias corpus maneat mortale et passibile, non infertur quod habeat anima virtutem ad immutandum proprium corpus a sua naturali dispositione, ut patet in divo Paulo et Moyse, qui in corpore mortali viderunt divinam essentiam. Ergo ex hoc quod anima Christi videret divinam essentiam et esset beata existens in corpore passibili, ut revera extitit in illo statu, non recte colligitur quod habuerit potentiam ad immutandum proprium corpus a sua naturali dispositione; quam virtutem habebunt animae beatorum ad propria corpora.

4. — *Ultimo* arguitur. Quando Christus utebatur agilitate ambulando super aquas, erat miraculum, ad quod anima Christi concurrebat tantum instrumentaliter; item, quando natus est ex Virgine sine corruptione, clauso matris utero; atque etiam claritas corporis Christi in transfiguratione fuit miraculosa, quoniam habebat corpus corruptibile et passibile, ut docet divus Thomas infra, q. 45. Ergo anima Christi non habebat virtutem ad immutandum proprium corpus a sua naturali dispositione.

5. — Propter haec argumenta magister Medina in hoc articulo tenet quod anima Christi non habuit virtutem et potentiam ad immutandum proprium corpus quam habent animae beatorum. Sed contraria sententia vera est, quam tenet Cajetanus infra, q. 45, a. 2 ad primum, et Durandus in 3, d. 14, q. ultima et Dionysius Carthusiensis ibidem. Et videtur expressa sententia divi Thomae in loco praeallegato, ubi inquit quod ex quadam dispensatione divina factum est ut a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus; non tamen inquit quod per hoc dempta est Christo potestas derivandi gloriam animae ad corpus. Et probatur ratione. Anima glorificata ex se habet virtutem sibi connaturalem ut corpus, quod ex propriis principiis mortale est et corruptibile, reddat immortale et impassibile per dotes gloricsas quas illi communicat. Ergo anima Christi ex natura suae beati-

tudinis virtutem habebat ut proprium corpus immortale efficeret. Ergo quamvis per divinam dispensationem factum sit ut haec potentia et virtus animae Christi beatae non reduceretur ad actum pro illo tempore quo vixit in hac vita mortali, non tamen fuit illi sublata haec virtus et potentia quam ratione beatitudinis habent animae beatorum.

6. — His suppositis, ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum* ex auctoritate divi Thomae, respondeo quod divus Thomas loquitur de omnipotentia respectu cujuscumque immutationis corporis, etiam quantum ad formam et figuram, et haec dicit non habuisse Christi animam secundum propriam virtutem, sed solum prout erat instrumentum Verbi. Secundo respondetur quod loquitur divus Thomas de anima Christi secundum propriam virtutem naturalem et secundum propriam naturam, juxta quam dicit animam habere determinationem et proportionem ad proprium corpus, et sic non posse illud immutare; non vero loquitur de anima Christi ea ratione qua erat beata. Hujusmodi explicationes satis colliguntur ex corpore articuli et ex solutionibus argumentorum.

7. — Ad *secundum* argumentum respondetur concedendo antecedens et negando consequentiam. Et ad probationem respondetur animam Christi ea ratione qua erat beata habere virtutem ad reddendum proprium corpus immortale; miraculose tamen effectum est ut illa virtus non se explicaret in proprium effectum propter nostram salutem.

Ad *confirmationem* respondetur quod ex sola visione divinae essentiae in raptu et per modum passionis transeuntis non sequitur virtus et potentia in anima ad immutandum proprium corpus et ad reddendum illud impassibile. Et isto modo fuit visio divinae essentiae in divo Paulo et in Moyse. At vero ex visione divinae essentiae per modum permanentis et ratione status beatifici naturaliter sequitur virtus immutandi proprium corpus. Et isto modo fuit visio divinae essentiae in Christo et est in animabus beatis.

8. — Ad *ultimum* respondetur concedendo antecedens et negando consequentiam, quoniam, ut constat ex doctrina divi Thomae in loco praeallegato, Christus vivens in hac vita mortali non assumpsit quatuor dotes, claritatis in transfiguratione, agilitatis ambulando super mare, subtilitatis egrediendo de clauso utero virginis et impassibilitatis in cena, quando dedit corpus suum ad

edendum sine hoc quod divideretur, quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpore miraculoso. Sed miraculose habuit ea quae pertinent ad dotes; et ita illa claritas in transfiguratione miraculosa fuit, quia corpus Christi etiam tunc erat passibile. Quod enim corpus passibile fulgeat sicut sol miraculosum est. Nam per modum cujusdam passionis transeuntis illa claritas a divinitate et ab anima Christi beata in proprium corpus descendit. Et sic corpus non reddidit gloriosum simpliciter, et ideo miraculosum fuit ut corpus non gloriosum fulgeret. Et ad hunc effectum et ad alios agilitatis et subtilitatis anima Christi tantum concurrebat ut instrumentum Verbi, quoniam effectus isti erant miraculosi. Verum si derivata esset totaliter gloria animae Christi in corpus sicut qualitas quaedam permanens corpus afficiens, non fuisset gloria miraculosa, sed naturalis, reddidisset siquidem corpus totaliter gloriosum, sicut modo est post resurrectionem. Et secundum hanc rationem anima Christi virtutem habebat connaturalem ratione beatitudinis ad immutandum proprium corpus, et non concurreret tunc ut instrumentum, sed ut causa principalis. Haec doctrina colligitur ex divo Thoma et ex Cajetano infra, q. allegata.

Legite articulum sequentem et quaestionem 14 quae non indiget expositione, omnia enim sunt aperta in divo Thoma. Videte magistrum Medina.

QUAESTIO DECIMAQUINTA

De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit

De qua quaestione disputant scholastici in 3, d. 12.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in Christo fuerit peccatum

Conclusio est negativa.

1. — Notandum est quod haec conclusio de omni peccato simpliciter intelligenda est, tam de originali quam de actuali, sive mortali sive veniali, et procedit de facto, in quo sensu conclusio est certa secundum fidem. Et de originali, probatur ex illo Lucae 1 (v. 35) : *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Est enim ibi sermo de nativitate in utero; fuit enim ab ipsa conceptione sanctus. In cujus confirmatione adduci poterant omnia quibus supra probatum est Christum ab instanti suae conceptionis gratiae plenum extitisse. Et ratio est quoniam non solum ab illo instanti ille homo fuit verus Deus, sed etiam quia fuit conceptus de Spiritu Sancto; nec a primo parente per seminalem rationem descendit, ut recte infert hic divus Thomas ad secundum. De actuali vero peccato, quod non fuerit in Christo, sunt innumera testimonia sacrae scripturae. Joan. 8 (v. 46) : *Quis ex vobis arguet me de peccato?;* et ad Hebreos 4 (v. 15) : *Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato;* et denique primae Petri 2 (v. 22) : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore*

ejus. Haec veritas definita est in Concilio Ephesino, c. 10 et in concilio Lateranensi sub Martino primo, can. 5.

2. — **Dubitatur** principaliter in hoc articulo: **utrum Christus inquantum homo potuerit peccare, aut ex eo solum quod humanitas sit unita Verbo in persona ille homo esset impeccabilis per quamcumque potentiam.** Nam quod Christus quatenus Deus non possit peccare est certum secundum fidem, et etiam est certum quod Christus inquantum homo in sensu composito quatenus beatus non possit peccare, nam peccatum repugnat beatitudini.

Probatur ergo Christum inquantum hominem per potentiam Dei potuisse peccare, non obstante unione hypostatica. Et *sunt difficilia argumenta. Primo,* sic argumentor. Sicut Deus est summa bonitas per essentiam, sic est vita per essentiam invariabilis et aeterna. Sed Deo non repugnat mori in natura assumpta. Ergo nec peccare in natura assumpta. Et confirmatur, quia non minus repugnat Deo mori quam peccare. Sed non repugnat ei mori in natura assumpta. Ergo nec peccare.

3. — *Secundo* sic arguitur. Nam si propter aliquam rationem non posset peccare Christus inquantum homo, maxime quia cum actiones sint suppositorum, si actio peccati admitteretur naturae humanae Christi, esset tribuenda Verbo divino tamquam supposito operanti et elicienti ipsam operationem, ut docet divus Thomas in 3, d. citata. Sed haec ratio est nulla. Ergo. Probatur minor. Verbum divinum prout est suppositum naturae humanae non operatur proportionabiliter ad divinam virtutem, sed juxta proportionem naturae humanae et potentiarum ejus. Ergo defectus qui contingeret in operatione Christi non esset deferendus ad defectum divinae virtutis, sed ad defectum potentiarum humanitatis, cui se accommodat divinum Verbum, quatenus operatur ut suppositum humanum. Atque ita ex hoc quod Christus peccaret ut homo, nulla imperfectio resultaret in Verbo divino.

4. — *Tertio*. Si angelus per possibile vel impossibile assumeret naturam humanam, et peccaret per illam naturam ut suppositum humanum, non inde sequeretur quod peccabat angelus. Ergo licet Verbum peccaret ut suppositum naturae humanae, non inde colligitur esse concedendum quod Verbum peccat, nisi cum reduplicatione ut homo.

5. — *Quarto*. Gratia unionis non est virtus formaliter operativa, nec est formaliter contraria culpae vel privative opposita, quoniam peccatum formaliter non consistit in privatione gratiae unionis, sed consistit in morali quadam deordinatione seu macula. Gratia vero unionis est res suo modo physica et substantialis. Ergo non potest per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium, nec per se reddere naturam humanam impeccabilem. Ergo similiter non videtur contradictionem implicare quod gratia unionis et culpa possint simul se compati et habeant diversos effectus, non tamen repugnantes. Nam licet in illo casu ille homo ratione unionis esset dignus gloria, tamen ratione peccati posset esse indignus, sicut videmus inter homines filium ratione filiationis esse dignum hereditate paterna, et tamen ratione culpae commissae fieri indignum. Et *confirmatur*. Nam saltim sequitur quod non repugnet naturae assumptae culpa venialis, nam peccatum veniale non reddit hominem inimicum Deo. Ergo quamvis gratia unionis efficiat subjectum gratum et dilectum a Deo, poterit in tali subjecto reperiri culpa venialis.

6. — *Quinto*. Humanitas potest assumi a Deo sine ullo dono superaddito praeter unionem. Ergo tunc ille homo esset non minus fragilis ad operandum ex inconsideratione aut ex passione per liberam voluntatem humanam. Ergo posset peccare. Probatur consequentia, nam tota radix seu potentia peccandi posita est in illis imperfectionibus.

7. — *Ultimo* arguitur. Non est impossibile Deum assumere naturam quae toto tempore praecedenti fuerit in toto supposito peccato subjecta. Ergo non repugnat Deum assumere naturam quae simul maneat in peccato. Probatur consequentia, nam ita repugnat Deo peccavisse, sicut repugnat actualiter peccare. Sed facta illa hypothesi posita in antecedenti haec propositio esset vera: Deus peccavit. Ergo. Probatur minor. Si Deus assumeret naturam quae nunc peccaret, haec esset vera: Deus peccat, quia haec est vera: Hic homo peccat ratione naturae assumptae. Ergo si Deus assumat naturam quae aliquando peccavit, haec erit vera: Deus peccavit, quia haec erit vera: Hic homo peccavit ratione naturae assumptae, propter communicationem idiomatum, sicut haec est vera: Modo hic homo Christus creavit mundum.

8. — In hac difficultate aliqui theologi existimant non repugnare Deum peccare per naturam assumptam. Ita tenet Durandus in 3, d. 12, q. 2, et Scotus ibidem et d. 2, q. 1, et Gabriel, d. 2 et 12, q. 1.

Sit conclusio: *Deus sive Christus per naturam assumptam hypostatice unitam non potuit peccare, etiam de potentia Dei absoluta.* Hanc tenent communiter graviores theologi in distinctione citata, et multi ex patribus qui de hac re loquuntur. Et praeter citatos a magistro Medina, docet hanc sententiam divus Augustinus libro *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15, et libro *De correptione et gratia,* cap. 11; et divus Ambrosius, *De mysterio incarnationis,* cap. 6, et alii quamplurimi sancti. Quare opposita sententia indigna est ut a theologis censeatur probabilis. Sed tota difficultas est in assignanda ratione a priori propter quam repugnet Christum inquantum hominem posse peccare.

Et omissis aliis rationibus quae probant istam conclusionem, *probatur primo* ratione insinuata in secundo argumento. Nam cum actiones sint suppositorum, si actio peccati esset in natura humana, esset necessario tribuenda Verbo divino, siquidem Verbum divinum est quod operatur. Haec ratio non placet Palatios [Michaëli de] in distinctione citata, quamvis conveniat in conclusione, quoniam existimat cum Durando ubi supra q. 2, posse responderi quod actio naturae non pertinet ad suppositum nisi quadam denominatione extrinseca, quatenus sustentat naturam operantem. Sed haec ratio est divi Thomae in 3, d. citata, et recipitur communiter ibidem a gravissimis theologis, immo insinuatur in sexta synodo generali, actione 8 et 11, ubi definitur quod ex unione ad Verbum, non solum natura humana Christi [est] deificata, verum etiam et ejus voluntas, ita ut operationes voluntatis humanae Christi sint ipsius Dei (1), id est, quod omnis operatio voluntatis Christi non solum est humana, sed vere operatio divini suppositi. Hoc ipsum docet Damascenus libro 3 *De fide,* cap. 19 et 20.

Praeterea confutatur solutio Durandi et simul explicatur ratio nostrae conclusionis. Suppositum non est causa extrinseca operationum quas exercet natura, sed est comprincipium illarum simul cum ipsa natura, ita quod ex natura et supposito consurgit

(1) Mansi 11, 487.

unum principium integrum substantiale, in quo natura se habet ut quo, suppositum vero ut quod. Quapropter in operationibus humanis Christi suppositum divinum est vere principium eliciens ipsas operationes, et ipsae operationes elicitae non solum habent ordinem intrinsecum ad naturam humanam, sed etiam ad suppositum divinum prout est suppositum naturae humanae. Et ideo implicat Christum in natura assumpta posse peccare.

Secunda ratio conclusionis principalis talis est: Verbum non potuit elicere operationes humanae naturae, nisi interveniente actu divinae voluntatis per quem determinaret voluntatem humanam et ceteras potentias humanae naturae ad operandum. Sed impossibile est quod divina Verbi voluntas determinet humanam voluntatem ad aliquod peccatum, nam alias ipsa divina voluntas peccaret. Ergo. Major probatur. Verbum divinum non potuit necessitari ad operandum ex aliqua dispositione humanae naturae aut potentiarum ejus quin talis necessitas imperfectionem induceret Verbo divino. Ergo dicendum est quod Verbum divinum a sua voluntate propria se determinat ad operandum cum humanitate et determinat voluntatem et potentias ejus humanas.

Quod *si quis dicat* quod, si divinum Verbum operatur per propriam voluntatem, sequitur quod illa operatio non sit tribuenda specialiter Verbo, sed toti Trinitati; consequens tamen est falsum, quoniam operationes humanitatis Christi non eliciuntur a tota Trinitate, sed a sola Verbi persona: ergo. Probatur consequentia, quoniam voluntas divini Verbi est voluntas totius Trinitatis.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem dico quod illa voluntas, quamvis sit communis toti Trinitati, non tamen concurrit ad eliciendas operationes humanitatis ut communis est, sed solum ut est voluntas Verbi, quod est suppositum humanitatis; sicut Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum per voluntatem divinam, quae revera est communis tribus personis, sed prout est voluntas Patris et Filii. Unde sicut Filius solus per proprietatem relativam terminat naturam humanam et dat illi suam personalitatem, sic solus Filius operatur ut suppositum et hypostasis humanae naturae. Et in hoc operationes humanitatis Christi assimilantur actionibus notionalibus ad intra. Itaque, quamvis tota Trinitas concurrat [ad] actiones humanitatis Christi, sed tamen

solus Christus producit illas ut principium elicitivum proximum et ut suppositum humanae naturae.

Tertia ratio principalis est quod Verbum dirigit operationes humanitatis, et ad ipsum pertinet disponere de omnibus his quae spectant ad humanitatem; et propterea defectus humanitatis, si quis contingerit, refunderetur in ipsum Verbum quatenus [non] impediebat effectum quem impedire tenebatur. Nam cum natura divina et humana unam personam cum Christo componunt, ad divinam voluntatem, quae suprema est et potest inferiorem, nempe humanam, ita dirigere ut semper sine aliquo defectu recte operetur, pertinet hoc efficere et ad rectitudinem ejus spectat. Nam cum duae voluntates ad eamdem personam pertinent, ad officium superioris spectat inferiorem dirigere, si potest. Et ideo si aliquis defectus in hoc committeretur, in superiorem voluntatem redundaret. Haec ratio colligitur ex divo Leone, epistola 11 (1), et ex divo Damasceno lib. 3, cap. 25. Et insinuatur a divo Thoma in 3, d. 12, q. 2, a. 1, ubi habet Christum peccare non potuisse quia anima et corpus ejus fuerunt quasi organum deitatis, et deitas regebat animam et anima corpus. Et eamdem rationem habet ibi Capreolus ad secundum, et Paludanus q. 2. Quae quidem ratio intelligenda est juxta ea quae dicebamus circa rationem praecedentem, scilicet quod providentia divina per quam Verbum disponebat ea quae sunt humanitatis, non est consideranda ut providentia communis toti Trinitati, ita ut secundum hanc rationem ut communis Trinitati concurreret saltim per se primo ad disponendas operationem ipsius humanitatis. In quo deceptus fuit Durandus in loco citato, quoniam sic considerata absque aliquo defectu suo possit permittere defectus aliquos in natura humana, sicut in toto universo absque imperfectione sua quamplures defectus et imperfectiones permittit. Sed est consideranda providentia inquantum providentia est Verbi, cui specialiter incumbit cura humanitatis. Et ideo haec cura regendae humanitatis assumptae per se primo pertinet ad Verbum, cujus humana natura suo modo facta est propria per unionem. Pater vero et Spiritus Sanctus non possunt discordare a Filii voluntate, in qua etiam consenserunt quando voluerunt unire humanam naturam personae Verbi, maxime cum sit eadem voluntas.

(1) S. Leo Papa, *Epist. 35.* ML 54, 809.

Sed contra istam rationem *est objectio.* Divina voluntas non potest obligari, cum non sit capax alicujus praecepti vel legis. Ergo non tenetur ad regendam voluntatem humanam Christi, etiamsi unitam sibi hypostatice, ita sane, ut quamvis praetermitteret hujusmodi curam, defectus humanae voluntatis non tribueretur divinae, maxime quia non se haberet ut cooperans, sed tantum ut permittens.

Respondetur quod in divina voluntate non intelligimus legis aut praecepti obligationem, sed dumtaxat naturam ipsius voluntatis, quae per se recta est et suprema regula rectitudinis, quae implicat recedere ab eo quod bonum est; sicut Deus, qui est prima veritas per essentiam, mentiri non potest, non quia lege aut praecepto obligetur. Unde voluntas quae est capax praecepti tenetur ad recte operandum. Divina vero voluntas suapte natura ad hoc determinata est. Quare permittere peccatum in alienis voluntatibus, quamvis sit de se bonum vel indifferens, tamen defectum culpae permittere in voluntate naturae assumptae, quae jam censetur voluntas ipsius Dei per unionem, est ex suo objecto intrinsece malum. Unde nulla ratione potest cohonestari, sicut mendacium. Et quamquam ad alias voluntates se habeat Deus sicut causa universalis per generalem providentiam, ad quam spectat permissio peccati, tamen respectu voluntatis humanae Christi habet specialem habitudinem proprii suppositi; atque ita peculiari ratione ad illud spectat dirigere illam et gubernare. Et propter hanc rationem etiam ad defectum humanae operationis Christi, si contingeret, non solum se haberet Verbum et divina voluntas ut permittens, sed ut principaliter operans.

Aliam rationem solent assignare communiter theologi, nempe quod humanitas in suis operationibus se habet ut instrumentum Verbi; et ita si in ipsa esset peccatum, tribuendum esset Verbo ut causae principali. Quae ratio videtur colligi ex Damasceno, loco citato, dicente humanitatem esse instrumentum Verbi conjunctum. Et ita dicunt quidam theologi, quos refert Durandus ubi supra, quod quando suppositum est intrinsecum naturae et constituitur ab ipsa natura, tunc humana natura non habet rationem instrumenti respectu suppositi in suis operationibus, sed est forma principalis et principium formale quo operandi. Tamen quando suppositum est extrinsecum naturae, sicut divinum respectu naturae

humanae, tunc dicunt suppositum esse causam principalem operationum, naturam vero ejus instrumentum; et ita asserunt naturam humanam Christi in omnibus suis operationibus esse instrumentum. Sed haec ratio et hic modus explicandi absolute loquendo non placet. Nam, ut bene docet Durandus ubi supra, et a nobis supra dictum est, q. 13, humanitas est quidem instrumentum Verbi in illis operationibus quae superant naturalem virtutem ipsius humanitatis, quales sunt operationes miraculosae et supernaturales. Et respectu harum operationum intelligenda est sententia Damasceni. At in illis operationibus quae habent proportionem cum virtute et facultate naturali humanitatis Christi, humanitas ipsa non est instrumentum Verbi, sed forma principalis per quam operatur. Etenim Verbum divinum in his operationibus ita se accommodat humanitati et ita per illam operatur, ac si ipsa esset ejus proprium suppositum. Possunt tamen isti theologi explicari quod humanitas est instrumentum Verbi ad omnes operationes, si loquamur de operationibus quatenus participant dignitatem moralem et quemdam modum infinitatis qui excedit totam naturalem vim et facultatem humanae naturae, secundum quam rationem humanitas habet modum instrumenti. Et sic haec ratio quae communiter assignatur a theologis isto modo intellecta, probat etiam conclusionem. Ex quibus sufficienter colligitur implicare contradictionem quod humana Christi natura potuerit admittere peccatum, etiamsi assumpta fuisset a Verbo in puris naturalibus.

9. — His suppositis, ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum* cum sua confirmatione respondetur primo, quod malum poenae sicut et mors non tantum repugnat Deo sicut malum culpae, nam illius per divinam naturam est causa, istius vero non est causa. Secundo respondetur quod ut haec sit vera, Deus moritur, sufficit quod in natura assumpta Deus deficiat a quadam vita naturali. Sed tamen, quia Deus non potest velle naturam assumptam recedere a regula divinae legis, et hoc requiritur ad peccandum, ideo Deus nec in se nec in natura assumpta potest peccare. Quoniam, ut dixit divus Thomas supra, q. 1, a. 1 ad tertium, malum culpae ideo repugnat Deo quia "committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis"; malum autem poenae non recedit ab ordine sapientiae et bonitatis divinae, quin potius ordinatur ad Dei gloriam. Et pro-

pterea haec mala poenae commissa in natura defectibili nullam imperfectionem inducunt in ipso Verbo divino.

10. — Ad *secundum* respondetur concedendo sequelam et negando minorem. Et ad probationem respondeo quod si loquamur physice, verum est antecedens; si vero loquamur moraliter, negatur antecedens. Dico enim quod ex eo quod suppositum divinum est infinite gratum, natura illi personaliter unita non potest esse ingrata et invisa Deo, immo grata infinita quadam gratitudine, quatenus est accepta Deo ut communicatur illi ipsum esse personale divinum. Et simpliciter loquendo est multo magis grata ex hac ratione unionis hypostaticae quam sit grata per gratiam habitualem. Unde sequitur quod ex hoc ipso quod natura personaliter unitur Verbo, repugnat illi omnis prava dispositio per quam natura sit Deo ingrata et invisa, sive dispositio sit actualis, sive sit habitualis. Quare in genere moris natura humana Christi potius proportionatur divino supposito in suis dispositionibus et operationibus quam Verbum proportionetur ipsi naturae.

11. — Ad *tertium* respondetur primo, quod potest negari antecedens, et consequenter dicendum est quod, si angelus ille esset beatus, non posset peccare in natura humana eo quod beatitudo reddit illum impeccabilem. Secundo respondetur negando consequentiam. Et ratio discriminis inter angelum etiam beatum et Verbum haec est, quod Verbum est omnibus modis gratum Deo, et ita omnis ejus operatio, per quamcumque naturam exerceatur, non potest esse Deo ingrata quin potius esset grata Deo personaliter. Ceterum angelus beatus non est omnibus modis gratus Deo, et ideo posset admittere peccatum in aliena natura, et diceretur peccare, non simpliciter quia simpliciter est gratus, sed secundum quid, id est ut suppositum naturae humanae. Itaque inter angelum et Verbum divinum, quod attinet ad praesens, hoc discrimen versatur, quod Verbum propter rationem assignatam nec peccare potest absolute et secundum se nec etiam ut suppositum humanae naturae; angelus vero beatus, licet absolute non peccaret, peccaret autem ut suppositum humanae naturae.

Est etiam alia differentia quae colligitur ex secunda ratione principali et etiam ex tertia, quod ut suppositum angelicum operaretur cum natura humana non erat necesse quod simul operaretur per propriam voluntatem angelicam, sed posse determinari et

necessitari ad operandum ex dispositione voluntatis humanae cui ex hypothesi esset unitum; et propterea, quamvis angelus peccaret ut suppositum naturae humanae, non esset simpliciter concedendum angelum peccare. Tamen, juxta ea quae diximus, si Verbum peccaret ut suppositum humanae naturae, ex consequenti peccaret Verbum divinum, quia concurrebat ad peccatum naturae humanae per propriam ipsius Verbi voluntatem. Nam cum angelica voluntas non habeat eam vim et efficaciam super humanam voluntatem quam habet divina voluntas, ut suo arbitrio possit in omnibus dirigere voluntatem humanam et eam movere quo velit, ideo posset interdum illud suppositum angeli peccare per voluntatem humanam sine defectu angelicae voluntatis. Et in hoc est discrimen. Verum est quod facta illa hypothesi, teneretur tunc angelus facere quod posset per voluntatem angelicam ut dirigeret ad bonum voluntatem humanam, quae sua esset jam ratione unionis hypostaticae. Unde si hoc non faceret, defectus humanae voluntatis in ipsum refunderetur, quoniam angelica voluntas superior est, et ad superiorem spectat inferiorem voluntatem quae in eadem persona substantialiter est unita quantum in se est ad bonum dirigere, ut dictum est.

12. — Ad *quartum* cum *confirmatione*, patet ex dictis in solutione secundi argumenti. Quia licet inter gratiam unionis et peccatum non sit propria et formalis oppositio immediata et physica qualis reperitur inter duo contraria vel inter privative opposita, ut argumentum probat, nihilominus gratia unionis talis est ac tanta, ut habeat omnimodam repugnantiam cum ipsa deformitate peccati; habet enim quasi deificare natura et quidquid in ea est. Unde non potest admittere maculam; alias malitia peccati per unionem ad Verbum quasi deificaretur, quod est implicatio. Habet etiam haec gratia unionis reddere naturam creatam summe dilectam a Deo, et ex consequenti dignam omni bono et omni rectitudine. Huic autem repugnat naturam propter culpam simul esse dignam odio et inimicam Deo. Ac denique ad infinitam sanctitatem divinae personae spectat omnem culpam, quantumvis minimam, naturae quam assumit penitus auferre, etiamsi in illa antea exstitisset. Et hujusmodi rationes probant non solum de mortali, sed etiam de veniali, ut patet. Ex his etiam infertur quod peccatum originale non potuit in Christo habere locum, etiamsi per

seminalem propagationem conciperetur, si supponamus factam esse unionem a primo instanti conceptionis ejus, propter rationes dictas; de quo eleganter agit Anselmus libro secundo *Cur Deus homo,* cap. 16, et lib. *De conceptu virginali,* cap. 18 et 19.

Ad *quintum* patet ex dictis.

13. — Ad *ultimum* respondetur concedendo antecedens. Et quod in illo instanti unionis necessario sanctificaretur illa humanitas, sicut luce excluduntur tenebrae; et sicut non potest esse gratia cum culpa, ita multo minus potest esse cum culpa gratia unionis. Videte Origenem, lib. 2 *Peri archon,* cap. 6 [nn. 5 et 6]. Negatur tamen consequentia argumenti. Et ad probationem respondetur non sequi hanc propositionem esse veram, Deus peccavit. Nec valet simile, quia Christus est idem suppositum quod mundum creavit; at vero in illo casu suppositum quod peccavit in illa natura fuit diversum ab illo quod postea per assumptionem in illa subsistit. Unde primo possemus dicere non esse eumdem hominem, quia non est idem suppositum. Secundo dico inter supposita ejusdem naturae non est communicatio idiomatum, maxime quoad operationem quae postulat talis suppositi proprietatem; sicut nec dicitur generare Spiritus Sanctus aut Filius, etiamsi subsistant in eadem natura cum Patre et sit idem Deus. Sed communicatio idiomatum propria est respectu ejusdem suppositi subsistentis in diversis naturis.

14. — Ex doctrina hujus difficultatis infertur non posse in natura assumpta a Verbo divino esse peccatum taliter quod per peccatum dissolveretur ipsa unio, et primum esse peccati intelligatur esse principium non esse unionis; sicut contingit in gratia habituali, quae in eodem instanti desinit esse in quo quis peccat, quamvis simul cum ipsa esse non possit peccatum. Hoc enim modo asserunt aliqui in humanitate assumpta posse esse peccatum. Si enim hoc esset verum, natura humana ex vi unionis hypostaticae non redderetur impeccabilis. Hoc sane probatur. Primo, quia gratia unionis non potest acquiri nostris operibus nec augeri, et ideo nec eisdem potest corrumpi; gratia autem habitualis potest corrumpi per opera, quoniam potest acquiri per opera, saltim dispositive, et meritorie augeri. Secundo probatur, quia haec est differentia inter gratiam habitualem et gratiam unionis, et ex consequenti non omnis operatio procedens a supposito habente gratiam

procedit ab ipsa gratia. Et ideo tale suppositum efficere potest operationem quae excludat ipsam gratiam habitualem, sicut videmus in aliis formis vel habitibus. Ceterum gratia unionis constituit ipsum suppositum operans; et propterea omnis operatio procedens a natura habente hanc gratiam unionis necessario debet procedere ab ipso supposito quod est illi unitum. Et sic implicatio est quod per operationem procedentem a natura quae prius habet hanc gratiam unionis, dissolvatur ipsa unio. Tunc enim intelligeretur prius illud peccatum esse quam desineret esse unio hypostatica, et ideo peccatum tribueretur Verbo divino, ut dictum est.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo fuerit fomes peccati

Conclusio est negativa.

1. — Dubitatur *primo* de veritate conclusionis. Et arguitur *contra illam*. Fomes nihil aliud est quam naturalis inclinatio ipsius appetitus sensitivi ad objecta sensibilia. Sed in Christo non potuit esse hic appetitus sine inclinatione, cum sit illi intrinseca et essentialis. Ergo non potuit esse appetitus sensitivus sine fomite. Major probatur. Quoniam hic fomes non est aliquis habitus, ut constat, nec actus, nam infans quando concipitur antea quam habeat ullum actum, habet fomitem, et homo naturaliter quando dormit habet fomitem cum nihil operatur. Ergo nihil aliud est quam ipsa inclinatio appetitus, quae indifferenter fertur ad sensibilia, sive illa sint contra rationem, sive non.

2. — *Secundo*. Christus fuit hominibus exemplum totius virtutis: ergo oportuit esse tentatum omnibus modis, secundum illud ad Hebraeos 4 (v. 15): *Tentatum per omnia pro similitudine absque peccato*. Sed unus modus tentationis est maximus per hujusmodi motus concupiscentiae et fomitis. Ergo in Christo fuit fomes peccati.

3. — [*Tertio*. Ratio divi Thomae fundatur in illo, quod in Christo] reperiuntur virtutes morales in gradu perfectissimo. Sed haec ratio est nulla. Ergo. Probatur minor. Quia in homine existente in natura lapsa possunt esse hujusmodi virtutes omni ex parte per-

fectae, et tamen ibi non esset sublatus fomes peccati, ut patet in Apostolis, et in Joanne Baptista, cui a principio fuerunt infusae virtutes haeroicae et perfectissimae, et tamen non fuit illi sublatus fomes peccati. Ergo.

4. — *Quarto.* Christus per appetitum sensitivum appetebat non bonum, quod erat contra rationem et praeceptum Dei. Ergo per suum appetitum inclinabatur et tendebat in malum, et ex consequenti detinebatur a bono exsequendo, quod ac actum fomitis spectat. Ergo.

5. — *Ultimo* arguitur. Christus, praeter visibiles tentationes daemonis, passus est alias invisibiles, ut dicit Beda, Marci 1 [l. 1, c. 1], et divus Thomas infra, q. 41, a. 3 ad secundum. Sed invisibiles tentationes sunt internae per motum ipsius fomitis. Ergo.

6. — His tamen non obstantibus, *conclusio divi Thomae est certa secundum fidem.* Probatur ex quinta Synodo generali, c. 12, ubi damnatur qui dixerit Christum fuisse tentatum concupiscentiis et illecebris carnis. Hanc conclusionem docent gravissimi theologi. Divus Leo papa, epistola 11 dicit: "Corporum sensus viget in Christo sine lege peccati, et veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis; nec tenebatur [tentabatur] illecebris, nec cedebat injuriis" (1). Divus Augustinus, lib. 1 *Contra duas epistolas Pelagianorum,* et lib. 14 *De civitate Dei,* cap. 9, et insinuat idipsum libro secundo *De peccatorum meritis,* cap. 29 (2); Damascenus, lib. 3 *De fide,* cap. 20 et 23. Et divus Thomas infra, q. 41 a. 1 ad tertium dicit Christum non fuisse tentatum ex carnis concupiscentia, quia hujusmodi tentatio fieri non potest absque peccato; quod confirmatur ex divo Augustino. Ubi advertendum est quod, licet in puris hominibus tentatio quae provenit ex concupiscentia possit fieri absque peccato, tamen regulariter semper interveniat aliquod peccatum, quia ut in plurimum hujusmodi tentatio potest impediri a ratione et moderari. Et ita sunt intelligendi divus Augustinus et divus Thomas cum docent tentationem hujusmodi non fieri absque culpa. Ceterum in Christo sensualis tentatio non poterat esse absque peccato, quoniam semper praeveniretur ab ipsa ratione et a Verbo, et ita esset voluntaria et culpabilis. Etenim in

(1) S. Leo Papa, *Epist. 35.* ML 54, 810.

(2) S. Augustinus, *Contra duas epist. Pelag.,* l. 1, c. 12. ML 44, 502. — Id., *De civit. Dei,* l. 14, c. 9. ML 41, 415. — Id., *De peccat. meritis et remis.,* l. 2, c. 29. ML 44, 179.

nobis non semper est facultas ad coercendam tentationem carnis. Christus vero semper potuit compescere vel coercere; et ideo si non coerceret insurgente tentatione, imputaretur ei ad peccatum.

Ex his infertur quod si conclusio articuli intelligatur de potentia absoluta Dei, quamvis non pertineat ad fidem, est tamen certa, tanta fere certitudine qua certa est veritas definita in articulo praecedenti, scilicet Christum secundum humanitatem non posse peccare etiam de potentia Dei absoluta. Etenim fomes peccati, ut colligitur ex divo Thoma q. 27, a. 3, duplicem respectum importat ad peccatum, scilicet respectum ad causam et ad effectum. Est enim effectus peccati originalis, et inducit ad peccandum actualiter quatenus excitat motus a ratione exorbitantes. Quare sicut peccatum excluditur omnino a Christi humanitate, ita et fomes peccati penitus relegandus est ab ipsa, ita ut nec per potentiam Dei absolutam possit esse in Christo. Quod sane potest confirmari iisdem rationibus quibus probatum est in articulo praecedenti Christum inquantum hominem non potuisse peccare.

7. — Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum,* ex doctrina divi Thomae, et infra, q. 27, a. 3, quod fomes nihil est aliud quam deordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est modus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata inquantum repugnat rationi, quod fit secundum quod inclinat ad malum vel difficultatem facit in bono. Et non est qualitas habitualis distincta a potentiis, sed ipsemet appetitus sensitivus destitutus gratia originali, ex quo provenit quod inclinet ad malum et a bono rationis deflectet. Ex his sequitur primo, quod fomes non est de ratione appetitus sensitivi, ut patet, quoniam appetitus sensitivus hominis de se non inclinat ad malum, et fuit in Christo; fomes autem ex intrinseca ratione inclinat ad malum. Secundo sequitur quod appetitus sensitivus in homine qui crearetur a Deo in puris naturalibus non diceretur fomes peccati proprie, quia non esset originalis peccati poena et effectus peccati, quamvis haberet concupiscentiae motus deordinatus. Videte divum Thomam, 1. 2, q. 82, a. 2 et magistrum Sotum, lib. 1 *De natura et gratia,* cap. 13.

8. — Ad *secundum* respondetur, juxta doctrinam divi Thomae infra, q. 41, a. 1 ad tertium, quod hoc genus tentationis est cum peccato, saltim veniali, et ideo non potuisset esse in Christo. Quae

responsio intelligenda est juxta dicta in conclusionis explicatione. Non enim semper hi motus tentationum sunt venialia peccata; nam interdum possunt esse involuntarii et tantum motus qui vocantur primo primi, in quibus nulla malitia moralis est. In Christo autem, qui poterat omnes istos motus praevenire et coërcere, essent voluntarii, et ideo aliqualis culpa esset illos in se permittere. Secundo respondeo non oportere ad nostrum exemplum hoc genere tentationis Christum tentari, quia erat indecens et cum peccato conjunctum, et fomes ex se tendit in malum. Tum etiam quia cum sit per internam motionem, non potuit per illius victoriam convenienter dari nobis exemplum superandi has tentationes.

9. — Ad *tertium* respondetur quod ratio divi Thomae procedit de perfectione virtutum et simul de plenitudine summa gratiae de lege quae derivatur ex gratia unionis; et hujusmodi status omnino excludit non solum peccatum, sed et fomitem peccati.

10. — Ad *quartum* pro nunc breviter respondetur, de hoc enim latius infra, q. 18, quod appetitus sensitivus Christi refugiebat mortem quatenus erat malum naturae per fugam et displicentiam naturalem. Et hoc non est malum, quia illud objectum ut sic formidabile est secundum rectam rationem, et ille actus est conformis inclinatione naturali, quae bona est. Qui quidem actus non tendit in objectum absolute et simpliciter consideratum ut hic et nunc exequendum vel fugiendum attentis circumstantiis, sed tantum consideratum secundum aliquam rationem boni vel mali praecisse sumpta, quatenus scilicet mors est malum naturae. Et isto modo appetitus sensitivus Christi refugiebat mortem.

11. — Ad *ultimum* argumentum respondetur quod Beda et divus Thomas in locis praeallegatis non loquuntur de invisibilibus tentationibus, quae solum interius excitantur in imaginatione vel appetitu. Non enim hoc modo permissum est daemoni potentias Christi attingere. Appellant ergo tentationes invisibiles illas in quibus tentator non apparuit visibiliter, quamvis per aliqua externa signa perturbare tentaverit; quas divus Thomas inquit in loco praeallegato, forsan habuit Christus illis quadraginta diebus et noctibus jejunii antequam esset completum totum illud tempus jejunii. Et ita explicant praedicti patres illud Marci 1 (v. 13) : *Erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana.*

12. — Dubitatur secundo breviter: **utrum si Verbum assumeret humanitatem in puris naturalibus, reperiretur in Christo fomes peccati.**

Et ratio dubitandi est. Nam divus Thomas in hoc articulo ex eo probat sublatum esse fomitem a Christi humanitate, quia in illa reperiuntur virtutes morales in gradu perfectissimo. Ergo in illo casu, cum nulla virtus supernaturalis infusa reperiretur in humanitate Christi, non esset sublatus fomes.

13. — Aliqui theologi existimant esse probabile quod in praedicto casu reperiretur in Christo fomes peccati, non proprie et simpliciter, quia non esset effectus peccati originalis, sed secundum quamdam rationem naturalem prout est conditio humanae naturae, quae seipsa apta nata est pati motus concupiscentiae a ratione exorbitantes.

Sed nihilominus haec sententia merito displicet aliis gravioribus theologis, quoniam fomes peccati, etiam sub hac ratione consideratus, tendit ex se et inclinat ad actualem culpam; et ideo omnino repugnat Christo propter rationes supra commemoratas.

14. — Ad rationem dubitandi respondetur primo, quod posset quis non improbabiliter respondere quod in illo casu fomes non esset ablatus et extinctus in Christi humanitate. Esset tamen ligatus, sicut de beata Virgine inquit divus Thomas infra, q. 27, a. 3, quod antequam conciperet Dei Filium non erat in illa extinctus peccati fomes, erat tamen quasi ab extrinseco ligatus per divinam providentiam, quae non permittebat appetitum sensitivum excitari in aliquem inordinatum modum. Secundo respondetur quod in illo casu simpliciter esset ablatus fomes peccati a Christi humanitate per gratiam unionis, ratione cujus humanitas non poterat exire in aliquem actum qui non esset praeventus a Verbo et a ratione, atque ita non posset esse inordinatus. Dico ergo ad argumentum quod virtutes infusae animae Christi non sunt simpliciter necessariae ad extinguendum peccati fomitem, quoniam sola gratia unionis sufficiebat; pertinet tamen ad congruitatem et decentiam ut natura humana sit ita disposita proportionabiliter ad gratiam unionis. Et notandum est quod insinuat Cajetanus hic, virtutes infusae quantumcumque crescant in intensione, non sufficiunt per seipsae extinguere fomitem peccati; sed hoc habent prout sunt in tali subjecto quatenus conjunguntur cum gratia unionis. Et

hinc est quod, quamvis in viris sanctissimis virtutes infusae habuerint magnam intensionem et perfectionem, ut in Apostolis et in Joanne Baptista, non fuerunt sufficientes extinguere fomitem in illis, nam ut dicit divus Augustinus lib. 1 *Contra duas epistolas Pelagianorum,* cap. 11, hoc quod est habere fomitem sublatum, Christo est tribuendum (1).

Et secundum communem Ecclesiae sensum, hoc privilegium nos debemus extendere ad beatam Virginem, non quidem propter magnam intensionem virtutum infusarum, sed propter specialem virtutem gratiae quae vigebat in beata Virgine ex maxima approximatione ad Verbum. "In ipsa enim conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere immunitas peccati..., ex ipsa prole redundavit in matre, totaliter fomite subtracto", ut eleganter explicat divus Thomas ubi supra.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum in Christo fuerit ignorantia

Conclusio est negativa.

1. — In hoc articulo nota quod ignorantia est triplex, scilicet pravae dispositionis, quae est error; alia est privationis, quando aliquis nescit quod secundum proprium statum tenetur scire; alia est negationis absolute loquendo, quae tantum dicit negationem scientiae, sive in subjecto non apto ad illam, ut lapis dicitur non sciens, sive in subjecto apto nato, et est ignorantia negativa eorum quae quisque scire non tenetur vel non pertinent ad ejus statum. In Christo non fuit ignorantia duobus prioribus modis, ut supra dictum est. Fuit autem ignorantia tertio modo in anima Christi quia, ut dictum est, non sciebat omnia quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae. At vero quia ignorantia proprie sumitur primo et secundo modo, absolute ait divus Thomas et omnes doctores cum illo in Christo non fuisse ignorantiam simpliciter loquendo. Illa enim quae ignorabat non spectabant ad ejus statum scire. Et ideo non fuit ignorans, sicut non dicitur ignorans homo qui non cognoscit quod scit angelus. Et haec conclusio divi

(1) S. Augustin., *Contra duas epist. Pelagian.,* lib. 1, c. 11. ML 44, 562.

Thomae sic intellecta est certa secundum fidem. Fuit enim simpliciter *plenus gratiae et veritatis,* ut patet ex sacra scriptura, et ita non habuit ignorantiam eorum quae pertinebant ad suum statum. Et etiam est certum secundum fidem quod in Christo non fuit error positivus alicujus scientiae, quia alias falsus fuisset et potuisset fallere.

12. — Sed contra istam conclusionem est argumentum ex his quae diximus supra, q. 12, a. 2. Nam Christus non habuit a principio scientiam acquisitam, et in illa profecit et successu temporis illam comparavit, ut dicit ibi divus Thomas. Ergo saltem habuit ignorantiam scientiae acquisitae.

Respondeo primo quod illa quae ignorabat tunc per scientiam acquisitam quando nondum erat perfecta, sciebat Christus per scientiam beatam et infusam, et ita non erat ignorans. Secundo respondeo ex doctrina divi Thomae in loco praeallegato, quod scientia acquisita in Christo semper fuit perfecta proportionabiliter ad tempus et aetatem ipsius Christi. Ignorantia vero proprie loquendo importat privationem scientiae debitae inesse suo tempore, sicut catulus ante nonum diem non dicitur caecus. Et ita Christus antequam haberet sufficientem aetatem ad acquirendas species a rebus non dicebatur ignorans, licet multa nesciret quantum ad scientiam acquisitam, quoniam non tenebatur illa scire in illa aetate.

3. — **Dubitatur** breviter: **utrum Christus de potentia Dei absoluta potuerit habere ignorantiam aut judicium aliquod erroneum, saltim inculpatum propter ignorantiam invincibilem.**

Et *pro parte affirmativa est argumentum.* Error vel defectus hujusmodi judicii non pertinet ad malum culpae, sed ad malum poenae. Mala autem poenae reperiri possunt in humanitate Christi, ut de facto mors et aliae calamitates repertae sunt in humanitate Christi. Ergo.

4. — *Secundo.* Deus est universalis causa rerum omnium et actionum. Ergo erit causa etiam assensus falsi, saltim inculpati in humanitate Christi. Hoc enim non videtur implicare contradictionem, sicut est causa falsi assensus in aliis hominibus.

5. — *Ultimo* arguitur ex illo Job 12 (vv. 24-25), ubi dicitur de Deo *qui immutat cor principum, et decipit eos..., et errare eos facit quasi ebrios,* et ex illo Isaiae 63 (v. 17): *Quare errare nos*

fecisti, Domine, de viis tuis; et Ezechielis 14 (v. 9) : *Propheta, cum erraverit et locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi prophetam illum.* Tunc est argumentum: Ex istis locis colligitur quod Deus per alium possit falsum asserere et decipere homines: ergo ipsum poterit per humanitatem Christi. Probo consequentiam, nam ratio quare non posset intellectus humanus Christi esse falsus et habere errorem positivum ea videtur esse quia refunderetur in ipsum Deum. Sed hoc inconveniens sequitur si per alios asserat et decipiat homines. Ergo.

6. — Pro hoc dico primo: de potentia Dei absoluta potuit Christus habere ignorantiam negativam multarum rerum quas scivit secundum humanitatem. Potuisset enim assumere naturam humanam in puris naturalibus ut est in parvulo in utero matris.

Secundo dico: non potest fieri, etiam per absolutam Dei potentiam, ut intellectus Christi humanus habeat judicium aliquod erroneum, etiam inculpatum propter ignorantiam invincibilem. Et quamvis opposita sententia non sit improbabilis, haec tamen longe probabilior est, quam tenent multi viri doctissimi, inter quos est Medina in hoc loco, quam sufficienter ipse probat.

7. — Unde ad *primum* argumentum respondetur quod error judicii etiam speculativi, si reperiretur in Christi intellectu humano, necessario permissus esset speciali permissione, immo vero volitus et approbatus a Verbo, ut constat ex rationibus tribus supra in articulo primo, praesertim ex secunda et tertia. At cum Verbum divinum sit prima et summa veritas, repugnat illi quod approbet et causet errorem in humana natura, quoniam de ratione primae veritatis est quod nec ipsa in seipsa decipiatur nec alium decipiat, quod aliis verbis dici solet: prima veritas nec falli nec fallere potest. Ceterum mors et alia mala hujusmodi poenae quae repugnant Verbo et ejus divinae naturae, jam dictum est quomodo haec mala causata in humana natura nullam imperfectionem inducunt in ipsum Verbum divinum.

8. — Ad *secundum* respondetur quod Deus in aliis hominibus est causa assensus falsi quantum ad substantiam actus dum quis assentitur falso, quia *sine ipso factum est nihil* quod habeat rationem entis. Ceterum illa difformitas actus in causam particularem refundetur, sicut claudicatio tibiae quantum ad substantiam motus effectus est cordis seu potentiae motivae; at quantum ad de-

formitatem claudicandi reducitur ad proximum instrumentum ambulandi. Tamen si in humano intellectu Christi posset esse assensus falsus, concurreret Verbum divinum, non solum ad substantiam actus, sed etiam quoad deformitatem, quoniam Verbum non se haberet ut causa universalis, sed specialiter ut suppositum eliciens illum actum.

9. — Ad *ultimum* respondetur quod illa testimonia intelligenda sunt de permissione divina secundum quam dicitur Deus decipere, facere errare, excaecare, indurare, juxta doctrinam divi Damasceni lib. 4 suae *Theologiae,* cap. 14 (1), et divi Gregorii lib. 13 *Moralium,* cap. 16 (2), et divi Thomae lib. 3 *Contra gentes,* cap. 162. Sed observandum est quod cum Deus assumit personam decipientis, excaecantis etc., non solum intelligitur simplex permissio, sed etiam ordinatio Dei ordinantis permissionem in poenam aliorum peccatorum praecedentium. At in humanitate Christi non poterat esse etiam simplex permissio erroris propter rationes dictas.

ARTICULUS QUARTUS

Utrum anima Christi fuerit passibilis

1. — **Prima conclusio: Anima Christi fuit passibilis passione corporali.**

Secunda conclusio: Anima Christi fuit passibilis passione animali, id est affectionibus appetitus sensitivi.

Tertia conclusio: Tripliciter differunt istae affectiones quae fuerunt in Christo ab aliis quae sunt in nobis: scilicet, **ex objecto,** quia in nobis plerumque feruntur ad illicita, in Christo vero minime; secundo, **ex principio,** nam istae passiones in nobis frequenter praeveniunt usum rationis; tertio, **ex effectu,** quia in nobis tales motus interdum trahunt rationem, in Christo vero ratio ex his nullo modo impediebatur.

2. — Circa istum articulum et reliquos hujus quaestionis, in quibus divus Thomas agit de affectionibus appetitus sensitivi in

(1) S. J. Damascenus, *De fide orthodoxa,* l. 4, c. 19. MG 94, 1191.
(2) S. Gregorius Papa, *Lib. Moral.,* l. 25, c. 9. ML 76, 336.

particulari, est difficultas: **an in Christo fuerint affectiones seu passiones appetitus sensitivi.**

Et *pro parte negativa* est *primum* argumentum. Passiones animales derogant plenitudini gratiae quae est in Christo. Sed hujusmodi affectiones sunt animales. Ergo non fuerunt in Christo. Probo majorem ex illo divi Pauli primae ad Cor. 2 (v. 14): *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei.* Ergo animale secundum phrasim scripturae importat imperfectionem gratiae et rationis.

3. — *Secundum.* Divus Thomas in 1. 2, agens de his passionibus a q. 22 usque ad 48, ad undecim capita eas reducit, quae sunt amor, concupiscentia, delectatio, odium, fuga, tristitia, spes, audacia, desperatio, timor, ira. Sed non videtur quonam pacto hujusmodi passiones fuerint in Christo, videlicet amor sensibilis, delectatio et voluptas sensibilis, audacia et desperatio, quae omnia videntur imperfectionem et indecentiam importare. Ergo non fuerunt in Christo.

4. — *Tertio* arguitur sic de aliis passionibus in particulari. Spes connumeratur a divo Thoma inter passiones. Sed hanc non habuit Christus. Ergo. Probatur minor, quia spes versatur circa bonum arduum consequendum. Sed Christo nullius boni sibi convenientis consecutio videtur ardua fuisse propter eximiam ejus potentiam. Ergo spes quae ponitur passio appetitus sensitivi non fuit in illo.

5. — *Quarto* arguitur. Summum gaudium non potest esse conjunctum cum summa tristitia, ut constat. Sed anima Christi fruebatur summo gaudio ex divina visione, nam primo instanti suae creationis fuit beata. Ergo non habuit passionem tristitiae.

6. — *Ultimo* arguitur specialiter de timore. Nam ad rationem timoris pertinet incertitudo futuri mali in spe evadendi, ut inquit Aristoteles, 2 *Rhetoricorum* (1); quando enim non est spes evadendi, non est timor, sed tristitia. Sed Christus non habuit incertitudinem futuri mali. Ergo nec timorem.

7. — His tamen non obstantibus conclusio est certa secundum fidem, Christum humanos habuisse affectus; esurivit enim et sitivit, etc., coepit pavere et taedere, et turbatus est, ut constat ex divinis litteris. Et hujus rei demonstratio videnda est apud divum

(1) Aristot., *Rhetor.*, l. 2, c. 1. Didot 1, 353.

Ambrosium, tractatu *De fide ad Gratianum* et lib. *De incarnatione Domini,* cap. 7, et *Commentariis super Lucam,* lib. 10, qui exponit illud, *Si possibile est, transeat a me calix iste,* et lib. 2 *De fide ad Gratianum,* cap. 5. Et divus Augustinus lib. 14 *De civitate Dei,* cap. 9 inquit: "nec enim in quo erat verum hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus" (1).

8. — Ad argumenta in contrarium respondetur. Ad *primum,* quod hoc nomen, *animale* aliquando sonat in malum, sed interdum significat id quod sensitivum est, ut patet ex illo primae ad Cor. 15 (v. 46): *Prius quod animale est, deinde quod spiritale.* Et in hoc sensu optime possumus concedere quod in Christo fuerunt passiones animales.

9. — Ad *secundum* respondetur quod omnes illae passiones de quibus fit mentio in argumento fuerunt in Christo. Habuit enim amorem sensibilem. Est enim hic actus maxime connaturalis appetitui et fundamentum aliorum actuum, et ita Christus tum vivens in terra, tum etiam in caelo dilexit summo affectu sensibiliter matrem suam. Item actus odii fuit in appetitu Christi qui versatur circa malum naturae aut bono amato contrarium. Habuit etiam actum desiderii et concupiscentiae, saltim quatenus ille actus versatur circa bonum amatum quod est absens. Et hinc est quod potuit habere fugam mali contrarii bono amato et desiderato. Habuit etiam delectationem sensibilem in appetitu sensitivo; haec enim naturaliter sequitur ex aliquibus objectis, et honesta est, v. g. quando necessaria est ad corporis conservationem et ex actibus honestis resultat. Item desperatio fuit in appetitu Christi circa aliquod bonum sensibile, vel circa malum vitandum inquantum apprehenditur ut inevitabile per vires naturae, ut constat de ipsa morte vitanda. Item in Christo fuit actus audaciae. Hoc enim actu aggredimur pericula propter conservationem boni vel ad malum vitandum; et hoc actu audaciae a Christo prudenter elicito multa pericula honoris aggressus est.

10. — Ad *tertium* argumentum respondetur etiam actum spei habuisse locum in Christo. Licet enim spes virtus theologica non fuerit in Christo, ut inquit divus Thomas supra q. 7, a. 4, immo proprie loquendo non habuit spem respectu gloriae sui corporis

(1) S. Augustin., *De civit. Dei,* l. 14, c. 9. ML 41, 415.

dum erat in vita mortali, ut optime explicat Cajetanus in loco allegato, tamen spes sensibilis de qua loquimur, quae est passio appetitus sensitivi, vere fuit in Christo. Nam cum naturalis sit, tendit in bonum et consecutionem ejus prout commensuratam et proportionatam naturalibus viribus. Et respectu naturalium virium ipsius Christi saepe potuit illi esse ardua et difficilis consecutio talis boni.

11. — Ad *quartum* respondetur tristitiam sensibilem vere fuisse in Christo, quod optime explicat divus Thomas art. 6. In Christo enim potuit esse objectum hujus tristitiae sicut est objectum doloris. Objectum enim tristitiae est malum aliquod sensibile quod, licet realiter corpus non laedat nec sentiatur exteriori sensu, hoc enim pertinet ad dolorem, sensu tamen interno seu imaginatione apprehenditur ut praesens. Et quia potuit anima Christi apprehendere aliquid ut nocivum et malum naturae, sicut fuit passio ejus et mors, et etiam quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum aut etiam judaeorum occidentium ipsum, propterea sicut potuit esse verus dolor, ita potuit esse vera in eo tristitia. Et quamquam ex divina visione quae erat in anima Christi derivari posset delectatio summa in appetitu sensitivo, tamen ex divina virtute detenta est ne impediret dolorem vel tristitiam sensibilem, ut eleganter explicat divus Thomas art. 5 hujus quaestionis in solutione ad tertium. Et quoniam appetitus sensitivus simpliciter fuit in statu passibili, et caruit statu beatifico, ideo potuit habere tristitiam quae omnium prorsus excluderet delectationem. Habuit enim tristitiam simpliciter et absolute. Tamen in voluntate aliter dicendum est. Nam voluntas Christi secundum superiorem rationem semper fruebatur contemplatione divinitatis, et in ea ut sic tristitia locum habere non potuit. Et considerata suprema divinaque regula simpliciter volebat mori et de morte summopere gaudebat, quamvis eadem voluntas ut natura refugiebat mortem ut malum naturae et dolebat de passione. Et secundum rationem inferiorem qua considerabat indignum esse tali morte, observata propria innocentia, formidabat mortem et tristitia afficiebatur. Et ita intelligitur etiam quomodo in voluntate Christi secundum diversas rationes fuerit summum gaudium et tristitia summa. Videte divum Thomam infra, q. 46, a. 6 et 8.

12. — Ad *ultimum* argumentum nota quod donum timoris de quo disputat divus Thomas supra, q. 7, a. 6, et 2. 2, q. 19, a. 9, et timor qui est passio appetitus sensitivi de quo agit hic a. 7, et in 1. 2, q. 42, et conveniunt et differunt. Conveniunt quidem in eo quod objectum utriusque timoris intrinsece et formaliter respicit malum; differunt tamen in eo quod potissimum quod reperitur in objecto doni timoris non est malum, sed potius bonum, scilicet excellentia potentiae divinae, cum aliquo tamen respectu ad malum, scilicet prout est causativa mali, ut optime explicat divus Thomas supra loco allegato. Potissimum vero objectum timoris qui est passio appetitus est malum formaliter.

Ad argumentum ergo dico primo, quod ad rationem timoris satis est ut apprehensio unde sequitur talis passio non sit cum certitudine repraesentativa mali futuri. Et quia cogitativa sive imaginativa Christi poterat repraesentare mortem et passionem futuram, non ut inevitabilem, sed solum ut erat malum futurum, ideo causabat timorem. Poterat etiam repraesentare mortem aliquando sine spe evadendi, et ita efficiebat tristitiam. Unde Christus in orto timuit et tristatus est.

Et *si quis dicat,* quomodo cogitativa potest repraesentare malum futurum cum certitudine, cum tamen esset futurum contingens: *respondeo* quod hoc poterat repraesentari ex motione intellectus, qui certus erat mali futuri. Unde cum divus Thomas in art. 7 dicit, quod in Christo non fuit timor cum incertitudine eventus, verissimum est, quia erat certus Christus de futuro malo per scientiam beatam et infusam; cum hoc tamen stat quod cogitativa interdum repraesentaret mortem abstrahendo a certitudine, et tunc vere in appetitu Christi erat timor.

Secundo respondetur quod timor dupliciter haberi potest. Uno modo, per modum actus absoluti et efficacis. Secundo, per modum cujusdam actus imperfecti seu simplicis displicentiae, qui nolleitas dici solet. Priori modo timor respicit malum evitabile et incertum; talis enim actus tendit in objectum quod hic et nunc secundum omnes circumstantias omnibus pensatis simpliciter existimatur possibile. Et de hoc timore locutus est Aristoteles in loco allegato in argumento. Et istum timorem inquit divus Thomas non fuisse in Christo, et appellat timorem secundum incertitudinem adventus futuri. Timor vero secundo modo potest esse circa

malum certum et inevitabile. Sicut enim potest desiderare vitam actu quodam imperfecto, etiamsi alias certo sciat non posse evadire mortem, ita etiam potest timere mortem, etiamsi judicet illam hic et nunc esse inevitabilem. Et hic timor fuit in Christo, quem Damascenus, lib. tertio [cap. 23] dicit esse naturalem, quatenus respicit malum ut est incommodum naturale et est imperfectus et conditionalis. Denique ex his infertur in Christo fuisse etiam affectionem irae, tamen secundum ordinem justitiae, quae vocatur zelus. Est enim appetitus vindictae secundum ordinem rationis. Et est effectus tristitiae, quoniam ex tristitia injuriae illatae consequitur in appetitu sensitivo appetitus vindictae qui dicitur ira.

Ex his patet intelligentia ad reliquos articulos hujus quaestionis. Legite ipsos.

QUAESTIO DECIMASEXTA

De his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri

ARTICULUS PRIMUS

Utrum haec sit vera: Deus est homo

1. — Prima conclusio: Ista praedicatio, Deus est homo, est vera et propria.

Secunda conclusio, in primo argumento: **Haec propositio, Deus est homo, est in materia naturali, et est propositio per se ratione suppositi pro quo accipitur ipsum subjectum, Deus.**

2. — Nota pro intelligentia hujus quaestionis quod divus Thomas hic agit de modo loquendi vere et proprie ac sine aliquo periculo erroris in hac materia de incarnatione; et ita disputat de variis propositionibus et locutionibus. Quia enim in hoc mysterio divina et humana natura in una conveniunt hypostasi, inde fit ut divina de ipso homine et humana de ipso Deo praedicari possint per idiomatum communicationem. Quae quidem vox desumitur a graecis patribus. Et latine idem est communicatio idiomatum quod proprietatum seu attributorum divinorum et humanorum inter Deum et hominem mutua praedicatio.

Secundo nota quod circa istam materiam Durandus in 3, d. 4, q. 2 inquit quod ista propositio, Deus est homo, non est ita propria sicut ista, Petrus est homo, immo quod habet aliquid improprietatis.

Et probatur haec sententia. *Primo,* cum dicimus, Petrus est homo, suppositum Petri non constituitur per aliam naturam quam per illam quae importatur per praedicatum. Sed cum dicitur, Deus est homo, suppositum divinum constituitur per aliam naturam ab

illa quae importatur per praedicatum. Ergo virtute locutionis major proprietas est in illa quam in ista.

Et *confirmatur*. Nam de Petro dicitur homo per se et essentialiter; de Deo autem quasi denominative: ergo non tam proprie.

3. — *Secundo*. Proprietas denominativae praedicationis non stat cum proprietate praedicationis in quid, sicut v. g. non dicimus, Petrus est humanatus, quia Petrus est homo quidditative. Sed Deus est humanatus. Ergo non omnino est propria praedicatio, Deus est homo.

Et *confirmatur*, quia in terminis substantialibus significantibus diversas naturas non potest fieri propria praedicatio unius de alio, praesertim si sint termini absoluti et significent naturas perfectas, ut sunt Deus et homo. Ergo.

4. — *Tertio*. Sequitur quod haec praedicatio, Deus non est homo, sit vera et propria, sicut est affirmativa praedicatio. Consequens est falsum et contra communem modum concipiendi et sentiendi, non solum theologorum, sed etiam omnium fidelium. Ergo. Sequela probatur. Nam affirmativa, Deus est homo, est vere et proprie subjecto indefinite supponente pro hoc Deo et quolibet ejus supposito. Quia ad veritatem propositionis indefinitae satis est ut praedicatum vere conveniat uni supposito subjecti, quamvis subjectum pro aliis multis supponat, ut in hac propositione, homo est albus, homo est Deus. Sed in hac propositione, Deus non est homo, pari ratione subjectum indefinite supponit, quia sola negatio adjuncta verbo non variat suppositionem extremorum. Ergo illa negativa est vera et propria, quia praedicatum vere et proprie negatur de aliquo supposito pro quo subjectum supponit, scilicet de Patre, quod satis est ad veritatem indefinitae propositionis. Quod autem subjectum in affirmatione supponatur indefinite, probatur. Quoniam ex se Deus habet illam suppositionem indefinitam: ergo non est cur dicamus in ea propositione mutari, maxime cum ad veritatem illius propositionis hoc non sit necessarium.

5. — *Ultimo* est argumentum. Homo non dicitur univoce de Deo et de nobis. Ergo non est ista propria praedicatio, Deus est homo. Consequentia est nota. Et probatur antecedens, quia homo non tantum significat naturam, sed etiam suppositum. At vero Deus et alii homines non conveniunt univoce in ratione suppositi

et personae. Ergo. Et confirmatur argumentum. Persona humana non dicitur univoce de Deo et de nobis. Ergo nec homo. Probatur consequentia, quia persona humana et homo idem sunt. Et probatur antecedens. Quia persona humana non solum dicit naturam, sed rationem personae. Sed ratio personae et ratio terminandi naturam humanam in Deo est aliquid increatum et infinitum, in nobis vero est aliquid creatum et finitum.

6. — Sit **conclusio certa** contra Durandum: *Ista propositio, Deus est homo, est vera et propriissima praedicatio.* Patet, nam sacra scriptura aperte docet, et sacra concilia definiunt, et sancti patres tradunt Deum esse hominem cum omni veritate et proprietate, et beatam Virginem verissime et propriissime esse matrem Dei et hominis. Nam cum veritas propositionis pendeat ex illius significatione, sicut illa propositio est omnino vera, ita etiam in significatione omnino propria terminorum continet veritatem.

Deinde probatur. Nam cum dicimus Petrum esse hominem, significamus Petrum esse suppositum naturae humanae. Sed hoc idem significatur in illa, Deus est homo, nempe Deum esse suppositum naturae humanae. Ergo aeque est vera et propria.

Item haec propositio, album est dulce, nihil improprietatis habet, etiamsi illae formae significatae per extrema insint per accidens; satis enim est quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem supposito proprie. Sed in ista, Deus est homo, extrema proprie supponunt pro eodem supposito, et etiam formae significatae per extrema et naturae non insunt per accidens. Ergo est omnino propria. Deinde in modo praedicationis nulla est improprietas quia, postquam Deus assumpsit naturam humanam, illud praedicatum formaliter significat id quod est veluti forma subjecti. Ergo omnino proprie de illo praedicatur.

7. — Ad argumenta in contrarium respondetur. At *primum,* quod non requiritur identitas inter formam praedicati et subjecti ad hoc quod propositio sit maxime propria, ut patet in propositionibus accidentariis, quae sunt maxime propriae. Secundo respondetur quod non est necesse ad majorem veritatem propositionis major identitas formarum quae significantur per extrema, sed sufficit major identitas suppositi pro quo accipitur subjectum et praedicatum. Et quia in ista, Deus est homo, subjectum et praedicatum propriissime accipiuntur pro Filio Dei, qui maxime

sibi idem est, propterea est major veritas in ista, Deus est homo, quam in illa, Petrus est homo. Et quamvis sint plures rationes identitatis in ista, Petrus est homo, tamen est major identitas et unitas in ista, Deus est homo, ratione suppositi pro quo supponunt subjectum et praedicatum.

Ad *confirmationem*, quidquid sit de antecedenti, de quo statim dicetur, nego consequentiam, quia praedicatio denominativa est vera et propria praedicatio. Nam tam propria est ista in materia contingenti, homo est albus, sicut ista, homo est animal in materia naturali.

8. — Ad *secundum* respondetur quod, suppositis naturis rerum secundum ordinem naturalem solum, ita res se habet. At vero quia per divinam potentiam duae naturae sunt in uno supposito, una ab aeterno, altera ex tempore, hinc est quod utraque praedicatio est propriissima, Deus est homo, et humanatus. Et ratio est quia, quamvis natura et unio sint substantiales, modus tamen praedicationis et denominationis est tamquam a forma extranea. Unde sicut aqua non solum dicitur calida, sed etiam calefacta, ita Verbum divinum non tantum dicitur homo, sed etiam humanatum. Praeterea dico hanc denominationem non proprie sumi ab ipsa humanitate ut sic, sed ab ipsa unione, a qua optime denominatur suppositum cui humanitas unitur. Et ideo Petrus non dicitur humanatus; ab ipsa vero humanitate utrumque suppositum proprie denominatur homo. Proprium vero denominativum sumptum ab humanitate esset *humanum*, quod interdum significat idem quod benignus; interdum significat essentialem differentiam, ut cum dicitur, natura humana; interdum significat substantialem denominationem personae terminantis naturam, sive constitutae per ipsam naturam, sive solum per naturam subsistentem in natura humana. Et hoc modo appellatur Christus persona humana.

Ad *confirmationem* respondetur quod, si attendamus ad propriam significationem, etiam haec propositio affirmativa, homo est equus, proprie significat idem esse suppositum naturae humanae et equiniae, quamvis hoc sit falsum. Atque ita supposito incarnationis mysterio, absque ulla mutatione facta in significationibus terminorum, illa propositio, Deus est homo, est vera et omnino propria. In ea enim significatur idem esse suppositum utriusque naturae, quod verissimum est.

9. — Ad *tertium* respondetur, juxta doctrinam divi Thomae hic et in articulo sequenti ad secundum, et 1 p., q. 39, a. 4 ad tertium, ubi constituit differentiam inter hoc nomen, *Deus* et nomen *homo* in creaturis, quod *homo,* cum significet naturam quam, seclusa operatione intellectus non est una in pluribus suppositis, sed diversa, fit ut ex modo suae significationis supponat immediate pro suppcsito, ut homo disputat, nisi ratione praedicati abstrahatur ab hoc et ab illo, ut homo est species. Sed *Deus,* quia significat naturam quae realiter est in pluribus suppositis una simplicissima, fit e converso, ut ratione suae significationis supponat pro habente deitatem in communi, id est pro Deo ut abstrahit ab hac et ab illa persona. Nisi ratione praedicati trahatur ad supponendum pro singulari supposito; sicut dicimus in hac propositione, Deus generat, Deum supponere pro patre, quia ille actus notionalis determinat subjectum ut accipiatur pro Patre. Et ratio est quia, cum Deus sit unicus singularissimus realiter communis tribus personis, semper supponit pro determinato supposito juxta exigentiam praedicati, et nunquam habet indefinitam suppositionem, sed determinatam, sive illa sit pro una tantum persona, sive pro pluribus, quatenus in eadem singulari forma per praedicatum formaliter significata conveniunt, ut in hac, Deus est sapiens, et similibus. Et idem prorsus dicendum est de ista, Deus est homo, quod subjectum non supponit indefinite, sed ratione praedicati accipitur pro singulari persona, ad modum praedicati notionalis quod determinat subjectum; sicut in ista, Deus est genitus, stat subjectum pro Filio, ita et in ista, Deus est homo, similiter. Et idem dicendum est de negativa, Deus non est homo, quod subjectum non supponit indefinite, sed accipitur pro persona Filii juxta exigentiam contradictionis, sicut in affirmativa stat solum pro eadem persona Filii. Unde illa propositio falsa est. Quemadmodum etiam haec negativa est falsa, Deus non generat, in qua subjectum solum accipitur pro Patre, sicut in sua contradictoria affirmativa, quidquid dicant Cajetanus in prima parte loco allegato, et magister Soto lib. 5 *Summularum,* tractatu de terminis divinis, lect. 4, notabili 3, nempe quod in hac, Deus non generat, non limitatur subjectum a praedicato, quia non generare non est aliquid notionale, et ideo supponit pro Deo in concreto communi tribus personis. Haec sane sententia falsa est, quoniam negatio fertur supra actum

notionalem. Unde si in affirmativa est restrictio subjecti ratione actus notionalis pro ipso Patre, in negativa debet se habere eadem restrictio. Aut debemus concedere quod haec affirmativa, Deus generat, non habet contradictoriam, quod est absurdum. Nec divus Thomas in prima parte loco allegato solutione ad tertium sentit oppositum. Solum enim negat istam consequentiam, Filius non generat: ergo Deus non generat. Et reddit rationem, quia in hac, Deus non generat, non est aliquid ratione cujus subjectum determinatur ad supponendum pro persona Filii; ubi non negat quin accipiatur pro persona Patris.

10. — Ad *ultimum* cum confirmatione respondetur quod, quamvis persona ut sic sit diversae rationis in Christo et in nobis, tamen homo et etiam persona humana univoce dicitur de Deo et de nobis et est ejusdem rationis. Quoniam natura humana secundum se est a qua sumitur ratio specifica hominis et personae humanae; personalitas autem sive subsistentia est terminus et complementum ipsius naturae. Et prius intelligitur esse specificum hominis essentialiter quam intelligatur subsistentia. Immo vero subsistentia advenit naturae jam individuae et singulari; prius enim intelligitur natura haec et individua quam intelligatur subsistens et personata, per quam subsistentiam redditur natura omnino incommunicabilis. Et quamvis sit modus intrinsecus personae, tamen persona humana in esse specifico per ipsam naturam essentialiter constituitur: subsistentia vero constituit primam substantiam, et ita est sicut terminus materialis et non formalis naturae. Cum igitur ratio univocationis debeat sumi penes esse specificum naturae, et hoc esse specificum sit ejusdem rationis in Christo et in nobis ratione naturae humanae, hinc est quod homo et similiter persona humana univoce conveniat Filio Dei et nobis. Haec solutio colligitur ex doctrina divi Thomae supra, q. 2, a. 3, ad tertium.

Advertendum est circa solutionem quod, cum materia propositionis sit ipsa habitudo extremorum, haec propositio, Deus est homo, si secundum se consideretur, nulla facta suppositione, est in materia remota. At supposito jam mysterio incarnationis, est in materia naturali, quoniam ut sic facta est unio substantialis et per se naturae humanae ad divinam hypostasim; quemadmodum modo haec, Deus est angelus, est in materia remota, et si

Deus naturam angelicam assumeret, esset in materia naturali. Item haec, angelus est, sive anima rationalis, ante creationem, est falsa, et post creationem est in materia naturali. Esse enim convenit per se angelo sive animae rationali per seitatem physicam. Illud enim convenit per se physice quod convenit ex aliquo principio intrinseco et essentiali, sive activo, sed praesupposito aliquo extrinseco, scilicet actione agentis. Videte elegantem doctrinam Cajetani 1 p., q. 50, a. 5. Ita similiter haec, Deus est homo, est in materia naturali, et est per se, quia ejus veritas fundatur in praesupposita unione ex natura sua indissolubili et immutabili.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum haec sit vera: Homo est Deus

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem, ut patet in hoc articulo. Et poterat probari eisdem rationibus quibus probata est conclusio articuli primi, Deus est homo.

Notandum est circa solutionem ad secundum argumentum quod Cajetanus advertit quod divus Thomas loquitur in hoc articulo de praedicatione per se, et ipsum argumentum secundum ita procedit. Sed observandum est cum Cajetano quod haec propositio, Deus est Pater, potest dupliciter accipi: uno modo, ut sit praedicatio per se; alio modo, per accidens. Logice loquendo accipitur quidem praedicatio per se quatenus ly *Deus* consideratur secundum suam absolutam significationem pro habente deitatem; altero modo, ut praedicatur et trahitur a praedicato ad supponendum tantum pro Patre, sicut et in ista, Deus generat. Et tunc dicit Cajetanus quod per se competit subjecto sic limitato illud praedicatum *Pater*. Et quia in argumento secundo Deus non accipitur eodem modo in utraque praemissa, nam in illa, homo est Deus, accipitur ut aliquid communius quam subjectum, quod supponit solum pro Filio, ideo consequentia non valet.

Haec doctrina Cajetani consonat cum doctrina divi Thomae, excepto illo quod dicit, hanc locutionem, Deus est Pater, esse praedicationem per accidens. Etenim nec priori illo modo nec secundo competit Deo per accidens esse Patrem, quia Deus quan-

tumlibet habeatur absolute pro habente deitatem, necessario est Pater, et idem Deus unicus necessario est Filius, et idem Deus necessario est Spiritus Sanctus. Item, si accipiatur secundo modo pro Deo ut trahitur ad supponendum pro Patre, non est illa praedicatio per accidens, sicut nec ista, Deus Pater est Pater. Dicendum igitur est unico verbo ad propositum sophisma in secundo argumento, quod idem defectus committitur in ista consequentia: homo est Deus; Deus est Pater: ergo homo est Pater, atque in ista: Filius est Deus; sed Deus est Pater: ergo Filius est Pater. Ratio est quia in illa propositione, homo est Deus, subjectum homo accipitur pro hypostasi Filii habentis humanitatem. Et ita illa propositio est vera et propria et per se necessaria, non ratione naturae significatae per subjectum, sed ratione hypostasis. Et idcirco defectus illius consequentiae est idem ac si loco subjecti hominis poneretur Filius. Qui quidem defectus dicitur a logicis fallacia accidentis, a modernioribus vero reducitur ad variationem appellationis vel ad effectum qui dicitur ab identica ad formalem, quemadmodum si dicamus: haec albedo est similitudo; et haec albedo est dissimilitudo: ergo similitudo est dissimilitudo. Similiter: hic motus est actio; et hic motus est passio: ergo actio est passio.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum Christus possit dici "homo Dominicus"

Conclusio divi Thomae est negativa; et fundatur in eo quod divus Augustinus retractavit sententiam quam tenet libro *Octoginta trium QQ.*, q. 36 et Psal. 1, ubi vocat Christum hominem dominicum; retractavit inquam in libro quinto *Retractationum,* cap. 19.

IN ARTICULIS QUARTO ET QUINTO

Quaerit divus Thomas utrum quae conveniunt Filio hominis possint praedicari de Filio Dei et e converso.

Prima conclusio: De homine possunt dici ea quae sunt divinae naturae tamquam de hypostasi divinae naturae.

Secunda conclusio: De Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae tamquam de hypostasi humanae naturae.

Tertia conclusio: Ea quae sunt unius naturae non possunt praedicari de alia natura in abstracto, bene tamen in concreto.

Conclusiones horum articulorum certae sunt secundum fidem catholicam. Probatur, quia secundum fidem certum est in Christo Domino esse unicam hypostasim et duas naturas. Unde per bonam consequentiam colligitur ut idem sit homo mortalis, Deus autem immortalis. Ergo tam verum est dicere quod Deus est mortalis sicut verum est dicere quod est homo; et consequenter verum erit dicere quod est natus in tempore et quod est passus; similiter vice versa verum erit dicere quod iste homo est genitus a Patre. Ceterum quod hujusmodi consequentiae videntur esse contrariae, et opposita praedicentur de eodem supposito non est inconveniens, quia non praedicantur secundum idem, sed secundum distinctas naturas.

Et idcirco ex distinctione naturarum colligitur tertia conclusio: Ut quemadmodum haec est falsa, Humanitas est divinitas, ita haec erit falsa: Humanitas est sapientia aeterna, et haec: Divinitas est mortalis, est etiam falsa. Item probatur ex Symbolo, in quo confitemur Filium Dei unicum Dominum nostrum, qui conceptus et passus est, etc. Itaque de eodem dicimus etiam Deum de Deo et consubstantialem Patri; confitemur etiam quod natus est ex Virgine.

Item probantur conclusiones ipsis testimoniis quibus divus Thomas affert in articulo; et vide quae diximus supra in art. 2 et 3.

Advertendum est primo quod in hujusmodi locutionibus cavendum est ne aliquo modo significetur confusio naturarum vel distinctio personarum in Christo, vel quod est proprium unius naturae tribuatur alteri naturae secundum se. Hinc sequitur quod haec propositio sit falsa: Christus est humanitas, vel haec: Homo Christus est humanitas, quamvis secundum opinionem nominalium, Petrus est humanitas. Et ratio est quia in illa propositione, Christus est humanitas, includitur haec, Filius Dei sive Deus est humanitas, ubi significatur confusio utriusque naturae. Ceterum, haec vera est, Christus vel iste homo est divinitas, quia subjectum illud supponit pro Filio Dei, qui quidem est divinitas.

Item etiam cavendum est ne actiones sive passiones hominis Christi praedicentur de natura divina; v. g. ne dicamus, Divinitas nata est ex Virgine, passa est, crucifixa et mortua, quoniam fit sensus, propter modum significandi in abstracto, quod ipsi divinae naturae secundum se competunt illae imperfectiones, quod est blasphemum et erroneum. Unde si aliquando inveniantur istae locutiones apud sanctos, interpretandae sunt pie, quemadmodum et illud quod canit Ecclesia quod, *Vita in ligno moritur,* hoc est Christus, qui est vita, mortuus est in cruce.

Denique observandum est quod divus Thomas in solutione ad secundum in art. 5 docet quod haec propositio est vera, Divina natura est incarnata. Et ratio est quia, quamvis incarnare importet ipsam carnem, tamen non est actio aut passio carnis, sed magis importat unionem ad carnem, et propterea divinitas verificatur quod incarnata est, hoc est unita carni in hypostasi Verbi. Unde et consequenter concedit quod humanitas est deificata, id est unita deitati in persona Verbi. Ceterum non concedit quod deitas sive divinitas nata est ex Virgine. Et ratio est quia nasci sive concipi competit supposito ratione naturae humanae.

ARTICULUS SEXTUS

Utrum haec sit vera: "Deus factus est homo"

Conclusio est affirmativa et certa secundum fidem catholicam. Et patet ex illo ad Gal. 4 (v. 4): *Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege.*

Contra solutionem ad secundum arguitur. Videtur enim quod divus Thomas supra, q. 2, a. 8 definivit esse, et nos definivimus contra Scotum et Durandum, quod terminus actionis qui est assumptio est aliquid absolutum. Hic vero docet sanctus Thomas quod Deum esse hominem annumeratur inter relativa. Ergo sibi contrarius est.

Respondeo quod divus Thomas non ait in ista solutione esse hominem convenire Deo relative, sed quod "convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam"; ubi nomine unionis non intelligatur relatio formaliter, sed fundamentaliter. Et idcirco dicit divus Thomas, est relatio quaedam, id est importat quamdam

relationem, sicut art. 1 ad quartum dixerat. Et quia haec relatio unionis in ipso Deo est relatio rationis, absque aliqua mutatione vel additione facta Deo adveniens, ideo quantum ad praedicationem de Deo annumerat divus Thomas esse hominem inter relativa quae ex tempore possunt dici de ipso Deo.

Contra eamdem solutionem ad secundum, ubi divus Thomas nititur reddere rationem quare ista sit falsa: Deus mutatur dum fit homo, arguitur. Videtur enim non esse inconveniens, immo esse necessarium quod haec sit vera: Deus mutatur dum fit homo. Probatur. Quia haec est vera: Deus concipitur et generatur homo: ergo haec erit vera: Deus mutatur. Probatur consequentia, quia conceptio et generatio hominis mutatio est hominis. Procedit enim, v. g., Petrus de non esse hominis ad esse hominis dum concipitur et generatur. Ergo similiter dum Christus generatur mutatur de non esse hominis ad esse hominis. Et confirmatur. Quoniam, ut dictum est, propter communicationem idiomatum, quae dicuntur de Filio hominis, dicuntur de Filio Dei propter unitatem hypostasis; dicimus enim Deum mori quando Filius hominis moritur. Ergo non est inconveniens dicere quod Deus mutatur quando verificatur quod Filius hominis mutatur. Sed quando generatur ille Filius hominis mutatur Filius hominis. Ergo tunc verificabitur quod Deus mutabitur, sicut verificabitur quod Deus generat. Confirmatur secundo. Cum Deus factus est homo, factus est mutabilis: ergo non est inconveniens dicere quod Deus mutatur, sicut non est inconveniens dicere quod Deus ambulat, quod Deus friget.

Ad hanc difficultatem quibusdam non videtur inconveniens respondere, si consideremus communicationem idiomatum naturalium propter unitatem hypostasis, asserere quod Filius Dei mutatur dum generatur homo, et quod divus Thomas dumtaxat loquitur de Deo secundum divinam naturam, ostendendo quod mutatio quae se tenet ex parte humanitatis, dum assumitur, non attingit ipsum Deum secundum se vel secundum divinam naturam. Nihilominus multo verius et proprius negatur illa propositio, Deus mutatur quando factus est homo. Et ratio est quia haec est differentia inter generationem aliorum hominum et illius hominis, quia quando alii homines generantur, v. g. Petrus, non solum ipsa natura mutatur de non esse ad esse, verum etiam ipsa hypostasis Petri mutatur de non esse ad esse; incipit enim esse absolute

loquendo. At vero quando ille homo Christus genitus est, tota mutatio concludit in ipsam humanam naturam. Hypostasis autem non incipit esse, quamvis incipiat esse homo propter unionem humanitatis ad Verbum. Et idcirco quousque praesupponatur unio facta, non oportet quod quae verificantur de Filio hominis inquantum Filio hominis verificentur de Filio Dei. Tota enim ratio communicationis idiomatum naturalium fundatur in unione hypostatica humanitatis ad Verbum, et eatenus verificatur quod Deus generatur in utero Virginis quatenus praeintelligitur quod hypostasis Filii unitur humanitati hypostatice. Quo fit ut illa generatio quae competit humanitati ut quo, competat hypostasi ut quod. Ceterum quando loquimur per Verbum *fieri,* quamvis concedamus quod Filius Dei factus est homo, nulla ratione possumus dicere quod Filius Dei mutatur, quia fieri hominem non praesupponit unionem, sed formaliter importat fieri unionem.

Et per hoc patet ad argumentum propositum cum suis confirmationibus. Probant enim quod potest verificari quod Deus mutatur illis mutationibus quae postea consequuntur unionem hypostaticam, non autem mutatione humanitatis quae competit ei quatenus unitur hypostatice. Tunc enim ipsa hypostasis nulla ratione potest dici mutari, quia non praesupponit communicatio hypostatica facta ipsi humanitati.

ARTICULUS SEPTIMUS

Utrum haec sit vera: "Homo factus est Deus"

Prima conclusio: Si illud participium "factus" determinet absolute subjectum vel praedicatum, est falsa propositio.

Secunda conclusio: Si illud "factus" determinet compositionem subjecti cum praedicato, vera est propositio, et sic explicandum: factum est ut homo sit Deus.

Tertia conclusio: Illa propositio proprie loquendo est falsa, quia participium "factus" comparatur ad ipsum Deum tamquam ad terminum factionis.

Nihilominus Scotus in 3, d. 7, q. 2 ait illam propositionem esse veram absolute, Homo factus est Deus. Probat primo, quia per

aliquam actionem factum est ut homo esset Deus; secundo, quia haec est conversio simplex: Deus factus est homo: ergo homo factus est Deus.

Sed respondetur quod prima ratio probat secundam conclusionem divi Thomae; sed tamen illa propositio in rigore loquendo non facit talem sensum. Secundum argumentum peccat, quia variatur appellatio, sicut in ista consequentia: Lignum factum est album: ergo album factum est lignum. Hunc modum loquendi servat Cyrillus in libro *De incarnatione,* cap. 11, et habetur titulo 1 Conciliorum post concilium Ephesinum ubi ait: Igitur non hominem Deum factum dicimus, sed Deum factum hominem (1).

ARTICULUS OCTAVUS

Utrum haec sit vera: "Christus est creatura"

Conclusio: Non est absolute dicendum quod Christus est creatura vel minor Patre, sed cum addito, secundum humanam naturam.

Notandum est cum Cajetano in hoc loco quod non in omni modo loquendi debemus fugere locutionem haereticorum, sed eas voces fugiamus aut non sine explicatione proferamus quibus ipsi peculiariter suos errores protestantur. Sicut v. gr., nostra tempestate lutherani haeresim suam, scilicet quod non requirantur opera ad justificationem, explicant dicentes, fides justificat. Quapropter catholici in publicis disputationibus non absolute proferunt illam propositionem, sed ajunt, fides viva justificat.

Sed si quis objiciat: sequeretur quod etiam modum loquendi necessarium fugere debeamus, quia saepe haeretici utuntur hujusmodi locutionibus ad explicandas suas haereses, v. g. ad Rom. 5 (v. 1): *Justificati ergo ex fide;* et alias saepe justificatio apud Paulum tribuitur fidei.

Respondeo quod aliud est ferre testimonium sacrae scripturae, et aliud uti eisdem verbis in contextu nostri sermonis. Priori

---

(1) S. Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione Unigeniti,* cap. 11. MG 75, 1383.

quidem modo debemus referre testimonia sacrae scripturae ut jacent absque addito, et postea explicare vel e contextu sacrae scripturae ex aliis locis, vel ex doctrina sanctorum. At vero secundo modo non est inconveniens fugere tales locutiones ne conveniamus cum haereticis. V. g., dicit Christus Joan. 14 (v. 28): *Pater major me est.* Haec verba habent verum sensum ex praecedentibus, scilicet, *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater major me est.* Ubi manifestum est quod Christus loquitur secundum humanitatem. At vero extra illum contextum non bene sonat, Pater est major Christo, Christus est minor Patre, sed statim adjiciunt catholici, secundum humanitatem, ne conveniant in verbis cum arrianis.

Dubitatur breviter in hoc articulo an haec, Christus est creatura, sit falsa in rigore sermonis, an vero negetur loquendo absolute, solum ne conveniamus cum haereticis.

Divus Thomas in 3, d. 11, q. 1, a. 2 ait esse falsam in rigore sermonis et proprietate locutionis; et *De veritate,* q. 29, a. 1 ad primum. Ita sentit Magister Sententiarum d. 11, et affert aliqua sanctorum testimonia ad id confirmandum. Durandus etiam et Marsilius, q. 9 in illa dist. tenent cum divo Thoma. Scotus vero utroque modo dicit, et divus Bonaventura q. 3 in illa dist., quamvis in solutionibus ad argumenta videtur sentire quod illa propositio negetur solum ne conveniamus cum haereticis. At vero, si rationibus agendum est, videtur quod illa propositio in rigore locutionis sit falsa, Christus est creatura, quia statim sequitur quod Verbum est creatura. Item, sequeretur quod haec esset vera: Christus non semper fuit, quia omnis creatura aliquando non fuit et incipit aliquando esse.

Nobis videtur distinguendum de nomine creaturae et creationis. Nam uno modo accipitur in rigore loquendo metaphysico, ut creare idem sit quod adquirere esse, id est ex nihilo fieri. Altero modo accipitur creare sive creatura pro hoc quod est fieri in aliqua natura aut dignitate. Si quidem priori modo loquamur, ut loquuntur scholastici, illa propositio in rigore locutionis falsa est, quia Christus non est factus ex nihilo; non quia ejus humanitas non sit facta ex nihilo, sicut et alii homines, sed quia ejus persona pro qua supponit Christus non est facta ex nihilo, sed genita de substantia Patris. Ceterum, si secundo modo loquamur, ut viden-

tur locuti fuisse multi sanctorum, illa propositio non absolute conceditur, solum ne conveniamus cum haereticis.

Quod si quis objiciat: Christus est univoce vere et proprie homo nobiscum, ac proinde est in praedicamento substantiae creatae, quod est genus generalissimum illius praedicamenti: ergo est proprie substantia creata et creatura. Respondeo quod ad hoc quod ponatur vere et proprie in praedicamento, sufficit quod sit creatura secundum illam naturam secundum quam ponitur in praedicamento et secundum quam est homo univoce nobiscum. Ceterum hypostasis Christi non ponitur absolute in praedicamento, sed secundum quod est humana, ratione hujus humanae naturae. Petrus autem ponitur in praedicamento secundum suam hypostasim absolute loquendo, quia illa constituitur ex principiis humanae naturae.

ARTICULUS NONUS

Utrum "ille homo", demonstrato Christo, "incoeperit esse"

Conclusio: Illa propositio absolute loquendo falsa est.

Scotus in 3, d. 11, q. 3 ait quod potest concedi illa propositio, non autem ista: Filius Dei incoepit esse. Idem tenet Durandus d. 12, q. 1. Et ratio illorum est quia subjectum hujus, iste homo incoepit esse, potest accipi formaliter, id est, inquantum homo incoepit esse. At vero divus Thomas proprius loquitur, et secundum modum communem loquendi. Non enim dicimus quod haec: infirmus incipit esse, si antea erat Petrus, et nunc incipit infirmari. Item haec est vera: Iste homo, demonstrato Christo, est ab aeterno, et genitus a Patre. Ergo subjectum illud non stat formaliter, sed pro ipso supposito absolute. Item, qua ratione illi dicunt hanc esse falsam: Christus est creatura, quia creatura importat negationem aeternitatis, ita etiam incipere esse importat negationem perpetuitatis. Cum divo Thoma sentiunt fere omnes scholastici, et Cajetanus asserit illam propositionem fuisse condemnatam ab Allexandro tertio, quamvis nobis non constat de illa damnatione.

ARTICULUS DECIMUS

Utrum haec sit vera: "Christus secundum quod homo, est creatura vel incoepit esse"

Prima conclusio: Illa propositio potest distingui.

Secunda conclusio: Illa propositio magis est concedenda quam neganda.

Tertia conclusio: Ista propositio: Christus secundum quod est hic homo est creatura, magis est neganda quam concedenda. Ratio est quia reduplicat supra suppositum et personam Christi, quod est falsum dicere de ea.

ARTICULUS UNDECIMUS

Utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus

Prima conclusio: Illa propositio potest distingui.

Secunda conclusio: Magis est neganda quam concedenda.

Tertia conclusio, ad tertium: **Ista propositio: Christus secundum quod hic homo est Deus, magis est concedenda quam neganda.**

ARTICULUS DUODECIMUS

Utrum Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona

Prima conclusio: Illa propositio distinguenda est. Nihilominus divus Thomas videtur eam magis negare quam concedere, eo quod in rigore loquendo illa reduplicatio "secundum quod" efficit quod homo accipiatur formaliter secundum humanitatem. Constat autem secundum fidem quod hypostasis Christi secundum se absolute habet quod sit Deus, non ex ipsa humanitate. Ergo illa propositio magis est neganda quam concedenda. Ceterum ista propositio:

Christus secundum quod hic homo est hypostasis, quamvis videatur distinguenda, tamen magis est concedenda quam neganda, propter pronomen demonstrativum quod demonstrat hypostasis.

Habeamus igitur hoc documentum universale, quod quotiescumque fuerit aliqua obscuritas de modo loquendi de isto mysterio, tutius est distinguere quam absolute asserere hujusmodi propositiones.

QUAESTIO DECIMASEPTIMA

De unitate Christi quantum ad esse

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Christus sit unum vel duo

Conclusio est: Christus est unus et unum.

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum in Christo sit tantum unum esse

Conclusio est affirmativa.

1. — De materia hujus quaestionis doctores scholastici disputant in 3, d. 6. Et circa primum articulum videnda sunt ea quae dicuntur supra, q. 2, a. 3 et 4, ubi probat Magister Medina hanc propositionem: Christus est humanitas et divinitas, esse falsam, contra Gregorium in 1, d. 28, q. 2, etiamsi dictio *et* sumatur complexive. Et potissima probatio hujus rei est, quoniam in concilio Constantiensi, sessione 15, condemnatur haec propositio: "Duae naturae, humanitas et divinitas, sunt unus Christus" (1); ubi dictio *et*, secundum regulas dialecticas, necessario debet sumi complexive, quia copulatum a parte subjecti respectu copulae pluralis numeri petit complexionem, et nullo modo divisionem, ut in hac propositione: materia et forma sunt Petrus, ly *et* complexive sumitur.

---

(1) Mansi 27, 754.

2. — Circa secundum articulum est **dubitatio gravis: utrum ita sit in rei veritate quod in Christo non sit alia existentia substantialis nisi divina et increata.**

3. — Et *pro parte negativa* est *primum* argumentum. Anima Christi fuit creata. Sed creatio terminatur ad esse. Ergo habuit esse creatum. Et confirmatur. Anima Christi prius natura fuit creata quam assumpta ad personalitatem Verbi: ergo prius habuit actum existendi quam assumeretur a Verbo. Sed non habuit in illo priori actum existendi increatum. Ergo habuit existentiam creatam. Primum antecedens patet. Anima Christi fuit creata et assumpta; sed non prius assumpta quam creata: ergo cum sit ordo inter creationem animae et ejus assumptionem, prius fuit creata quam assumpta. Prima vero consequentia probatur. Actus existendi est proprius terminus seu essentia rei sub actu existendi. Ergo si anima prius natura intelligitur creata, prius natura intelligitur sub actu existendi. Quod autem in illo priori non habuerit actum existendi increatum probatur. Nam existentia increata est aliquid absolutum et essentiale commune toti Trinitati. Ergo si in aliquo priori intelligitur anima Christi existere per illam existentiam antequam sit assumpta ad personalitatem Verbi, sequeretur quod existeret per existentiam ut commune toti Trinitati, quod nulla ratione est admittendum, ut etiam explicabimus in solutione argumenti.

4. — *Secundo* arguitur. Si Verbum divinum dimitteret humanitatem, humanitas haberet proprium esse; et non novum esse: ergo illud quod antea habebat quando erat Verbo unita. Major communiter recipitur a discipulis divi Thomae. Sed probatur minor. Omnis effectus qui de novo fit in rerum natura habet produci per aliquam actionem. Sed humanitas a Verbo relicta non posset habere aliquam actionem productivam existentiae. Non ergo resultaret de novo existentia creata in ipsa natura. Minor probatur; nam ad efficientiam et operationem requiritur existentia ipsius causae efficientis. Ergo humanitas prius natura quam existat non potest habere efficientiam productivam existentiae. Et confirmatur. Effectus de novo productus expostulat novam actionem quae simul sit cum ipsa productione effectus. Ergo ut producatur existentia creata de novo, necessarium est quod interveniat nova

actio, et non satis fuerit recurrere ad humanae naturae antiquam productionem.

5. — *Tertio* arguitur. Nam si humanitas Christi existit per increatam existentiam, sequitur unionem incarnationis factam esse in aliquo essentiali, quod est omnino falsum, ut supra q. 3, a. 2 contra Durandum ex sententia divi Thomae et totius ejus scholae definitum est. Sequela probatur, quia esse existentiae in Deo est absolutum et essentiale, ut hic expresse ad tertium docet divus Thomas. Ex quo ulterius sequitur hanc unionem factam esse in natura, quia compositio in esse et essentia est compositio unius naturae existentis, vel saltim sequitur hic esse duas uniones saltem ratione distinctas: alteram essentiae humanitatis ad existentiam Dei, alteram humanitatis existentis ad suppositum, et illam terminari ad absolutum, hanc ad relativum; atque adeo illam per hanc determinari ad unam tantum personam, quae omnia nulla ratione sunt admittenda, ut contra Durandum satis ostenditur loco supra allegato.

6. — *Quarto*. Esse est effectus formalis formae vel naturae, quod satis insinuat divus Thomas dum inquit hic, quod natura est id quo aliquid habet esse; et est sententia magis communiter recepta inter thomistas, ut explicabitur in solutione argumenti. Sed effectus formalis non potest separari a sua causa formali etiam per Dei omnipotentiam, ut constat; nam album non potest separari ab albedine quoniam est effectus formalis illius, et idem est de aliis effectibus formalibus. Ergo proprium esse, quod est effectus formalis naturae humanae sive formae hominis, non potest ab illa separari, et ex consequenti humanitas in Christo habuit propriam existentiam.

7. — *Quinto*. Existentia creata in sua ratione includit quod sit, non solum terminus respectu essentiae et naturae, sed etiam quod sit propria actualitas illius. Ergo Deus, etiam de potentia absoluta, non poterit supplere rationem existentiae creatae. Ergo in mysterio incarnationis non supplet Deus vicem existentiae creatae. Antecedens probatur, nam expresse divus Thomas in 1 p., q. 13, a. 4, et pluribus aliis locis docet, et ibi communiter discipuli divi Thomae, quod esse est actualitas omnis formae vel naturae. Secunda consequentia probatur, quia Deus non potest esse actualitas creaturae; hac enim ratione non potest supplere rationem

formae. Ergo si existentia proprie est actualitas essentiae et naturae, Deus non potest supplere vicem illius.

Et *confirmatur*. Natura humana habet naturalem inclinationem ad propriam existentiam tamquam ad propriam ejus actualitatem. Sed haec inclinatio et desiderium non satiatur per existentiam divinam, quoniam natura humana non desiderat naturaliter existentiam divinam, sed propriam. Ergo natura assumpta mansit frustrata in perpetuum suo naturali desiderio et appetitu.

8. — *Sexto*. Esse non distinguitur realiter ab essentia in creaturis, sed sola ratione. Ergo essentia humanitatis non potest esse sine propria existentia qua est nata; nam ea quae sola ratione distinguuntur, realiter non possunt separari, nisi solum per considerationem intellectus. Sed probatur antecedens. Nam si esse distinguitur realiter in creaturis, sequitur quod esse in creaturis sit actus purus. Consequens tamen est falsum, nam alias esset Deus. Ergo. Sequela vero probatur. Nam esse, si realiter distinguitur ab essentia, est actus simplex qui nihil includit potentialitatis. Alias ipsemet actus essendi constaret ex actu et potentia, et rursus ille actus qui includitur deberet etiam constare ex alio actu et potentia, et sic esset processus in infinitum.

9. — *Septimo* arguitur. Angelus sive bonus sive malus virtute naturali intuitive et clare videbat humanitatem Christi et totam actualitatem ejus, illamque existere in rerum natura. Ergo videbat id quo illa humanitas intrinsece formaliter constituitur in esse talis entitatis actualis et existentis. Fieri enim non potest ut aliquis intuitive videat album ut album, et non videat ipsam albedinem. Sed angelus virtute naturali non poterat intueri Verbum vel divinitatem unitam humanitati aut existentiam divinam. Ergo humanitas Christi constituebatur in esse actualis entitatis et existentis non per increatam existentiam, sed per existentiam propriam et creatam, quam angelus intueri potest.

10. — *Ultimo* arguitur auctoritate divi Thomae in quaest. *De unione Verbi incarnati*, a. 4, ubi expresse docet quod in Christo est duplex esse: unum aeternum et alterum temporale. Et in hoc art. 2 solum inquit quod "secundum humanitatem Christo non adveniat aliud esse personale", ubi solum videtur loqui de esse personali, quod non est existentia, sed subsistentia; et in solutione ad primum dicit: esse "magis retinet unitatem secundum

unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae". Ergo videtur aperte insinuari quod dualitas in esse possit defendi, quamvis unitas in esse magis debeat retineri.

Alia argumenta Scoti, Durandi et aliorum videte in Cajetano hic, et in magistro Medina.

11. — Propter haec argumenta et alia similia est opinio aliquorum dicentium humanitatem Christi existere per propriam et creatam existentiam. Hanc tenet Scotus in 3, d. 6, q. 2, et Durandus et Gabriel ibidem, Bonaventura, d. 5, a. 2, q. 1, et ex thomistis Hervaeus, d. 9, q. 1, a. 3, et Paludanus, q. 3, et aliqui theologi moderni.

Conclusio est: *Humanitas Christi nullo modo existit per existentiam creatam, sed solum per existentiam increatam, atque adeo in Christo est tantum unicum esse existentiae divinae.* Haec est expressa sententia divi Thomae in hoc articulo et in tertio Sent., d. 6, q. 2, et in quolibeto 9, q. 2; Cajetani hic; Capreoli in 3, d. 6; Ferrariensis, 4 *Contra gentes,* cap. 35 et 41, et Henrici *Quolib.* 3, q. 2, et est sententia communis thomistarum.

Et fundamentum hujus sententiae est quod existentia est proprietas personalis sicut et subsistentia. Et ita inquit divus Thomas hic quod primum quod recipit esse est suppositum, non ipsa natura; et in solutione ad primum dicit, quod "esse sequitur naturam, non sicut habentem esse, sed ut qua aliquid est". Sed hypostasim consequitur sicut habentem esse; ac proinde sicut est una subsistentia quia et unica persona, ita est una existentia. Et sicut supra., q. 4, a. 2, dictum est quod Verbum assumpsit quidquid pertinet ad naturam humanam, non autem quidquid pertinet ad personam, et ideo non assumpsit subsistentiam, hoc est personalitatem, ita nunc dicimus quod non assumpsit existentiam creatam, sed suam existentiam communicavit humanitati quam assumpsit; existentia enim immediate recipitur in persona, ut probatum est supra, q. 3, a. 3, et q. 4, a. 2. Ergo si est aliena persona humanitatis, debet esse aliena existentia. Et quamvis hoc non sit de fide, est tamen opinio magis consonans fidei et sanctorum dictis et dignitati hujus unionis, ut patet ratione divi Thomae in hoc articulo, quae elegantissima est.

Probatur haec sententia. Si humanitas in Christo haberet suum proprium existere creatum, non potest intelligi quomodo uniatur

substantialiter Verbo Dei, quia si existit ex se et non a Verbo, ergo ex se jam est in actu completo; unde sequitur quod accidentaliter uniatur. Item sequeretur quod Verbum divinum existeret per illam existentiam creatam, sicut est homo per humanitatem, et sicut vult per humanam voluntatem, quia assumpsit humanam naturam cum humana voluntate. Ergo si assumpsit humanam naturam cum existentia creata, sequitur quod existat per eamdem existentiam. Alias rationes hujus conclusionis potestis videre in Cajetano et in magistro Medina hic. Denique divus Damascenus lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 22 inquit quod humanitas existit per existentiam Verbi; et in concilio Constantinopolitano, action. 11, in confessione fidei catholicae dicitur, "in illo, id est in Christo, et non in semetipsa humanitas habet existentiam unam" (1).

12. — Ad argumenta in contrarium respondetur. Et nota pro solutione *primi* argumenti, quod sine dubio fatendum est quod anima Christi prius nostro modo intelligendi fuit assumpta ad personalitatem Verbi quam illi communicaretur actus existentiae divinae, quidquid dicat Magister Medina supra, q. 6, a. 5. Nam alias, ut optime probat argumentum, si prius intelligitur communicatus actus existendi divinus, anima Christi assumpta fuit a tota Trinitate quantum ad actum existendi, nam actus existentiae divinae communis est toti Trinitati. Personae etenim divinae non distinguuntur per actum existendi, sed per proprietates personales. Ergo quatenus animae in illo priori [momento] communicatus fuit actus existendi, non fuit assumpta anima ad aliquam particularem personam, sed a tota Trinitate. Item, anima modo existit ex vi prioris assumptionis. Ergo si fuit assumpta ad existentiam communem toti Trinitati, modo anima Christi existit per existentiam divinam prout est communis toti Trinitati.

Ubi est advertendum quod, si dicamus personalitatem Verbi fuisse prius communicatam animae, et mediante personalitate communicatum fuisse actus existendi, non sequitur illud inconveniens illatum, quoniam terminus secundarius debet proportionari termino primario. Et ita si primarius terminus fuit personalitas Verbi, actus existendi quod fuit terminus secundarius proportionatur illi. Et ideo, quamvis actus iste sit communis toti Trinitati,

(1) Mansi 11, 474.

non tamen fuit communicatus animae Christi prout communis, sed quatenus pertinebat ad solam personam Verbi; sicut quamvis essentia divina sit communis, non tamen est principium formale generationis Verbi ut sic, sed prout est in Patre, quae est persona generans.

Igitur ad argumentum respondeo quod creatio animae Christi praesupponitur ad assumptionem in fieri, non autem in facto esse, nec in termino, immo econtra, assumptio in suo termino praeintelligitur animae creationi in termino. Itaque haec propositio est vera: Prius creatur quam assumitur; haec autem est falsa: Christi anima prius est creata quam assumpta, immo econtra est dicendum, quod prius est assumpta quam creata. Ad verificandum autem illam propositionem: anima prius creatur quam assumitur, non est necesse quod anima prius natura habuerit actum existendi, sed satis fuerat quod quantum erat ex vi creationis tenderet ad actum propriae existentiae, qui tamen fuit impeditus per existentiam Verbi communicatam animae per assumptionem. Nec est mirum quod duae actiones ita se habeant quod una sit prior altera in fieri et in via, et non in termino, sed potius econtra. Cujus rei est exemplum: in intellectu est duplex actio formaliter loquendo: dictio vel productio verbi, et intellectio, inter quas talis reperitur ordo, quod intellectio prout est in via et quasi in fieri praesupponitur ad dictionem. Nam, ut inquit divus Thomas q. 34 primae partis, a. 1 ad tertium, ex eo intellectus producit verbum lapidis quia cognoscit lapidem. Unde productio verbi dependet ex cognitione. At ex parte termini econtra, intellectio praesupponit dictionem, quia intellectio fit in verbo producto tamquam in objecto et termino intrinseco. Et hujus doctrinae ea est ratio, quoniam esse prius natura non est aliud quam esse prius causalitate.

At non est mirum quod aliqua actio prout est in via et in fieri sit causa alterius, et prout est completa in suo termino sit effectus ejus, praesertim in diverso genere causae. Et ita contingit hic, quod creatio animae est quodammodo causa assumptionis in genere causae materialis prout est in fieri et in via, eo quod assumptio est ab alio ad se sumptio. Et ita res assumenda debet praesupponi saltim in fieri, ad assumptionem. At vero ex parte termini assumptio est prior creatione animae in genere causae formalis, eo quod creatio non potest consequi ibi suum terminum,

scilicet esse, nisi dependenter ab assumptione. Terminus autem pertinet ad rationem causa finalis. Et per haec patet ad primum argumentum et ejus confirmationem.

13. — Ad *secundum* argumentum potest *primo* responderi quod ad hoc quod sequatur existentia de novo in illo casu sine nova actione, non est necessarium quod in ipsa humanitate Christi sit principium effectivum respectu propriae existentiae, sed satis est quod ipsa natura humana per seipsam sit inclinata naturaliter in propriam existentiam. Et potest esse simile. Nam secundum sententiam magistri Soti et aliorum secundo libro *Physicorum,* gravia et levia non habent principium effectivum sui motus; tamen ablato impedimento, statim ascendunt vel descendunt propter aptitudinem quam habent et inclinationem naturalem.

Sed adhuc replica facta in confirmatione habet difficultatem. Vix enim potest intelligi quomodo sit aliquis effectus de novo, et quomodo non sit aliqua virtus effectiva respectu illius effectus. Et idem dico de gravibus et levibus. Quare *secundo* respondetur. Et notandum est pro solutione quod, quamvis esse non sit effectus formalis formae, ita est illi intimus et intrinsecus, ut illud effectum faciat seipsa sola et non mediante aliquo alio actu, ut optime docet Ferrariensis 1 *Contra gentes,* cap. 22. Quoniam forma non facit per se rem existentem sine ipsa existentia superaddita, qui est actus distinctus ab ipsa forma. Etenim ab anima non denominatur aliquid existens formaliter, sed ab existentia. Nihilominus tamen esse est effectus formalis formae non omnino extrinsecus, sed quodammodo conjunctus primario et intimo effectui formali formae; et est effectus imbibitus in effectu formali formae. Et ita dicitur effectus secundarius formae tamquam completivus primarii. Unde non debet computari ut distinctus, sed ut terminus substantialis et complementum primum. Nam esse non dat novum gradum essendi distinctum ab eo quem praestat forma substantialis, sed illum gradum substantialem terminat et complet. In quo quidem distinguitur a propria passione, quae dat novum gradum essendi accidentalem et praesupponit essentiam jam constitutam in rerum natura. Unde esse substantiale et actus essendi completivus ejusdem esse substantialis computantur pro eodem. Et respectu causae efficientis, et respectu causa formalis reputantur tamquam unus completus effectus et perfectus, v. g.,

homo existens. Haec est doctrina divi Thomae 1 p., q. 4, a. 2, ubi expresse docet quod esse est complementum omnis formae et perfectionis, et quod omnis forma et perfectio facit suum effectum formalem inquantum est. Sapientia enim non constituit suum effectum formalem, scilicet hominem sapientem, nisi inquantum ibi esse ponitur tamquam effectus imbibitus in effectu formali formae. Et secundo *Contra gentes,* cap. 54 inquit quod "forma se habet ad esse sicut albedo ad album esse". Ubi advertendum quam eleganter divus Thomas declaraverit hoc. Albedo enim pro effectu formali habet album, et non solum album, sed album completum et terminatum per esse, ubi declaravit quod esse est effectus formalis formae imbibitus in primario.

Hoc ergo supposito, respondetur ad argumentum quod esse est effectus formalis formae secundarius ad modum explicatum, contentus in primario effectu veluti virtualiter et implicite. Et ita ad hoc quod sequatur iste effectus secundarius, non est necessaria nova actio nec nova virtus effectiva, sed satis est antiqua, et quod modo tollatur impedimentum. Nam ille effectus jam erat quodammodo productus in primario; unde non debet exerceri novus effectus. Et ita ipsa actio antiqua mediante causalitate formae explicantis se in suum effectum secundarium sufficit ad hunc effectum. Et ita contingit in personalitate et existentia quae sunt termini completivi ipsius naturae.

Alia solutio potest esse, quod ad illam existentiam producendam in illo casu concurrunt effective causae universales; determinatae tamen in genere causae materialis per actionem agentis particularis quod produxit humanitatem cum inclinatione ad propriam existentiam. Sicut quidam dicunt quod gravia et levia non habent principium effectivum ad motum sursum et deorsum, nihilominus tamen, deficiente generante, descendunt vel ascendunt per virtutem effectivam causarum universalium; quae quidem virtus determinata est a generante quod produxit grave vel leve cum inclinatione ad talem motum. Hanc sententiam tenet magister Bañes in primo libro *De generatione et corruptione,* pag. 128.

14. — Ad *tertium,* circa dicta in solutione primi argumenti, respondetur quod assumptio naturae humanae immediate terminata est ad personam Verbi, quod est Christus, quatenus communicat illi suam personalitatem ipsamque constituit in esse perso-

nae; natura vero terminata fuit ad naturam divinam quatenus illi communicavit propriam existentiam. Ita quod Verbum ratione propriae personalitatis terminat naturam ipsam personando; ratione vero divinae essentiae sustentat eamdem naturam humanam communicando ei existentiam divinam, eo quod existentia est perfectio essentialis. Et ita communicare existentiam non pertinet ad personam Verbi ratione personalitatis, sed ratione divinae essentiae. Unde personalitas Verbi in hac divina assumptione fuit ratio formalis immediate terminandi et personandi. Et ita non sequitur quod fuerit facta unio immediate in aliquo essentiali.

15. — Ad *quartum* respondetur concedendo majorem, scilicet quod esse est effectus formalis formae, non quia forma actuet aut informet existentiam, sed quia existentia est ultimum complementum et actualitas omnis effectus formalis formae, ut dictum est in solutione secundi argumenti. Unde esse effectum isto modo non est participare aliquid nec recipere aliquid a forma, sed potius quod ipsa forma participet ipsum actum essendi. Quare ipsa forma est causa materialis ipsius respectu actus essendi, et etiam est causa formalis secundum diversas rationes. Sicut non est inconveniens quod anima sit causa suarum potentiarum in genere causae efficientis per simplicem emanationem, inquantum producit isto modo istas potentias, et sit etiam causa materialis inquantum est susceptiva ipsarum potentiarum, ut dicunt bene divus Thomas et Cajetanus 1 p., q. 77, a. 6. Igitur essentia est causa materialis actus essendi inquantum constituit subjectivum actus essendi et actuatur per ipsum actum essendi. Est vero causa formalis inquantum esse est complementum ultimum et ultima actualitas sui effectus formalis, ut explicatum est.

Ad argumentum dico primo, quod effectus formalis primarius et maxime intimus non potest separari a forma. Et ita Deus non potest facere album sine albedine nec hominem sine forma hominis. Ceterum effectum secundarium potest separari, ut patet in sacramento altaris, ubi extensio quantitatis in ordine ad locum separatur a quantitate. Esse vero est effectus secundarius formae, et ita potest separari a forma. Et sic fit in mysterio incarnationis.

Secunda solutio est quod non est inconveniens quod forma reperiatur separata a suo effectu formali, hoc est, quod forma sit in rerum natura et ejus effectus formalis non sit. Nam in

communi sententia anima reperitur in rerum natura mortuo homine, et tamen non facit suum effectum formalem, scilicet hominem; et Deus de potentia absoluta posset conservare albedinem sine subjecto vel saltem quantitatem, et tamen tunc reperiretur forma et non ejus effectus formalis. Igitur in mysterio incarnationis reperitur forma sine ejus effectus, scilicet existentia humana. Et hoc nullum est inconveniens. Quod autem est maximum inconveniens est quod effectus formalis reperiatur sine forma. Tunc enim Deus suppleret vicem causae formalis.

16. — Ad *quintum* pro nunc respondetur, nam de hoc agitur prima parte latius quod Deus potest supplere vicem existentiae, quamvis existentia dicat actualitatem. Nam species intelligibilis in esse intelligibili actualitatem dicit, et nihilominus Deus potest supplere vicem speciei intelligibilis, ut patet in visione beatifica. Supplet tamen ablatis imperfectionibus, et informatione; quod quidem habet propter eminentiam suae existentiae. Existentia enim creata habet causare essentiam informando essentiam. Deus vero supplet rationem illius actualitatis eminentissimo modo actuando et complendo essentiam sine aliqua informatione. Nam Deus non potest habere rationem formae informantis, ut dicit divus Thomas primo *Contra gentes,* cap. 27.

Ad *confirmationem* respondetur quod cum existentia divina contineat eminentissime totam perfectionem quae reperitur in existentia creata, optime intelligitur quod per semetipsam compleat et satiet illud desiderium naturale quo humana natura desiderat propriam existentiam. Nam hoc ipso quod natura humana existit per divinam existentiam, accipit simul eamdemmet perfectionem quam illi conferre poterat existentia creata, licet illam accipiat sub altiori et eminentiori termino.

Ex hoc sequitur quod si admitteremus per miraculum naturam humanam sustentari in persona angelica et per existentiam angelicam, consequenter admittendum est non satiari ibi naturalem appetitum quem habet natura humana ad propriam existentiam, eo quod licet sit perfectior quam existentia humana, non tamen illam continet eminenter; et ita in illo casu humana natura esset violentata, quod non est admittendum in mysterio incarnationis. Sed advertendum est quod unio hypostatica in Christo satiat obedientialem potentiam naturae humanae; secundario vero et conse-

cutive etiam potentiam naturalem. Non enim repugnat quod actus supernaturalis satiet secundario naturalem potentiam, quatenus continet eminenter omnem perfectionem quae reperitur in actu naturali ad quem inclinatur potentia naturalis.

17. — Ad *sextum* respondetur quod sine dubio non est probabile quod existentia sola ratione distinguatur ab essentia in rebus creatis. Haec est communis sententia inter theologos, et praecipue in schola divi Thomae in prima parte, q. 3, a. 4. Illam docet sanctus Thomas in opusculo *De ente et essentia,* cap. 5, et 2 *Contra gentes,* cap. 52 et 53. Et idem docet Cajetanus in illo opusculo citato, q. 10; Soncinas 4 *Metaph.,* q. 12, et Capreolus in 1, d. 8, q. 1, ubi adducit multos philosophos et graves auctores pro ista sententia. Et probatur manifeste, quoniam in Deo existentia sola ratione distinguitur ab essentia, et ideo dicimus quod esse est de intrinseca quidditate Dei. Ergo si esse sola ratione distinguitur ab essentia creaturarum, esset de intrinseca ratione et quidditate illarum.

Ad argumentum ergo dicendum est quod esse, quamvis distinguatur realiter ab essentia, non sequitur quod sit actus purus, sed tantum sequitur quod sit actualissimum quod reperiri potet in creaturis. Non enim potest determinari et actuari per aliquid quod sit formalius et actualius ipso actu essendi. Nihilominus tamen aliquid potentialitatis includit, inquantum ipse actus essendi creatus determinatur materialiter per ipsas essentias; et ita includit aliquid potentialitatis per respectum et ordinem ad essentiam creatam.

18. — Ad *septimum* argumentum respondetur, aliis solutionibus omissis quae non satisfaciunt, quod angelus cognoscebat evidenter naturali lumine naturam humanam Christi existere in rerum natura, et cognoscebat praeterea ibi intervenire aliquod miraculum, sed tamen non poterat distincte cognoscere cujus naturae esset illud miraculum. Etenim *tribus modis* potest intelligi quod natura humana ibi existit. *Primo,* per solam entitatem ipsius naturae, nulla superaddita externa interveniente peculiari manutenentia et conservatione extrinseca. Qui modus existendi, licet magnam habeat difficultatem ut intelligatur, tamen in praesentia supponatur possibilis, ut supponunt aliqui theologi. *Secundo* potest intelligi humana natura existere per suam propriam naturalem

existentiam, quam tamen Deus occultabat angelo propter causas ipsi angelo ignotas. Quae occultatio esset vere miraculum, eo quod angelus naturali lumine evidenter poterat cognoscere naturam humanam et omnem ejus modum et actualitatem naturalem. Unde talis occultatio contingeret praeter leges naturales. Denique *tertio* posset intelligi naturam humanam existere in divino supposito sustentatam; et per divinam existentiam, existentibus miraculis, non poterat angelus distincte et evidenter scire quodnam eorum ibi interveniret. Unde non cognoscebat incarnationis mysterium. Et ita, quamvis angelus evidenter intuebatur naturam humanam Christi existere, non tamen cognoscebat quae et qualis esset illa existentia in particulari propter rationes dictas; sicut si aliquis videat a remotis aliquod ens, cognoscit evidenter illud esse ens, non tamen evidenter in particulari quae et qualis sit illa entitas, an sit equi, an hominis, etc.

19. — Ad *ultimum* argumentum respondetur, secundum doctrinam Cajetani hic, quod mens divi Thomae et ejus ultima sententia continetur in hoc articulo. Et propterea haec debet censeri sententia divi Thomae, maxime quod non est certum an illa quaestio *De unione Verbi incarnati* fuerit divi Thomae. Mens igitur divi Thomae expressa in hoc articulo est, in Christo non inveniri aliquod esse actualis existentiae substantiale nisi esse existentiae divinum, ut patet ex toto contextu. Unde divus Thomas esse personale accipit ut distinguitur contra esse accidentale. Idem enim est hic esse personale et esse substantiale existentiae. Quod ideo vocatur personale a divo Thoma quia immediate recipitur in personam. Et hoc, inquit divus Thomas, "impossibile est multiplicari in una hypostasi vel persona"; esse vero accidentale multiplicatur in una persona.

20. — Ad illud vero quod adducitur in contrarium in solutione ad primum, respondeo quod adverbium *magis* comparat causas et non effectus. Inquit ergo divus Thomas quod, quia esse ad naturam se habet ut ad principium quo, ad personam vero se habet ut ad proprium subjectum quod, ideo magis urget unitas personae ad unitatem actus essendi quam dualitas naturae ad ponendam dualitatem in esse. Et ideo propter efficaciorem rationem quae se tenet ex parte unitatis personae, absolute debet ponit tantum unicum esse.

Ultimo nota in hoc articulo, circa solutionem ad tertium, quod magister Medina absque fundamento ait quod, secundum doctrinam divi Thomae, tres divinae personae existunt per unicum esse absolutum, ac tres habent relativas existentias. Quae doctrina in divo Thoma non habet fundamentum, quoniam in hac solutione docet absolute tres divinas personas tantum existere unico esse, et in 1, d. 33, q. 1 dicit quod existentia non pertinet ad proprietates relativas, sed absolutas. Unde colligit in Deo esse unicam tantum existentiam, quod docet Cajetanus hic et in 1 p., q. 28, a. 2. Unde quamvis in Deo sint tres subsistentiae personales, quoniam subsistentia personalis pertinet ad relationem, non tamen sunt tres existentiae, quoniam existentia in Deo non est perfectio relativa.

Quod si quispiam arguat existentiam, ut docet divus Thomas in hoc articulo, non pertinere ad naturam immediate, sed ad suppositum: ergo existentia divina non est perfectio essentialis immediate pertinens ad naturam, sed potius est perfectio relativa immediate pertinens ad personam, atque adeo sicut sunt tres personae in Deo, sunt etiam tres existentiae relativae. Respondeo quod de existentia aliter est loquendum in Deo et aliter in creaturis. Quoniam existere est de essentia Dei, immo est ipsamet Dei essentia, juxta illud: *Ego sum qui sum,* Exodi, 3; creaturis autem existere convenit per participationem. Unde existentia in Deo immediate pertinet ad ejus naturam, et personae existunt per eamdem existentiam divinae naturae; nam cum sit infinita simpliciter, sufficit ut per illam existat natura et persona. In creaturis autem natura cum suo termino proprio, qui est suppositalitas seu subsistentia, praesupponittur tamquam proprium et immediatum susceptivum existentiae, quae est ultima actualitas naturae et supposití participata ab ipsa actualitate divini esse. Igitur divus Thomas hic loquitur tantum de existentia prout convenit creaturis.

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

De unitate Christi quantum ad voluntatem

Legite quatuor primos articulos, et Cajetanum et magistrum Medinam, circa illos et quae diximus supra, q. 15; et q. sequenti aliquid dicemus de illorum materia.

ARTICULUS QUINTUS

Utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult

Prima conclusio: Christus secundum voluntatem per modum naturae et secundum voluntatem sensualitatis poterat aliud velle quam Deus.

Secunda conclusio: Christus secundum voluntatem per modum rationis, id est eligendo, **semper voluit idem quod Deus.**

ARTICULUS SEXTUS

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum

Conclusio est negativa.

1. — Circa istos duos articulos aliqua sunt advertenda. Primo notanda est illa distinctio celebris, voluntatis ut natura est et voluntatis ut ratio est; quam optime explicat divus Thomas hic in articulo tertio et quarto. Quae sane distinctio sumitur ex parte actuum ipsius voluntatis. Actus enim voluntatis ut natura fertur in aliquid quod est secundum se bonum et proportionatum ipsi naturali inclinationi; actus vero voluntatis ut ratio est fertur in

aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum; et voluntas ut ratio dicitur voluntas ut libera. Videte divum Thomam 1 p., q. 41, a. 2, et q. 79, a. 9, et 1. 2, q. 10, a. 1, et Cajetanum in eisdem locis.

Pro nunc *nota* quod omnis libertas et omnis indifferentia voluntatis fundatur in natura ipsius voluntatis. Et ita voluntas quatenus est potentia indifferens et libera, praesupponit semetipsam ut natura quaedam est, habens determinationem omnimodam. Ex quo sequitur quod omnis operatio libera voluntatis procedens a voluntate ut potentia libera praesupponit aliquam operationem ipsius voluntatis naturalem et necessariam, saltem quoad specificationem, quae procedit ab ipsa voluntate ut natura est. Unde, licet voluntas consideretur et ut natura et ut potentia libera, haec tamen consideratio non constituit duplicem rationem potentiae, quia ratio naturae non importat gradum distinctum in ipsa voluntate, licet ratio sit connaturalis et quasi fundamentum libertatis, et ita non constituit distinctam rationem potentiae proprie loquendo. Videte Cajetanum 1 p., q. 60, a. 1. Quare quando diversi modi operandi ita se habent, quod alter est fundamentum alterius, nihil inconvenit quod una et eadem potentia habeat diversos modos operandi. Quia cum unus ordinetur ad alium sicut fundamentum ejus, non censentur simpliciter diversi modi, juxta regulam topicam: "ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum" (1), ut patet in potentia intellectiva nostra, cui competit duplex modus intelligendi: et sine discursu circa prima principia, et cum discursu circa conclusiones; sed prior modus operandi est fundamentum posterioris.

Secundo nota quod voluntatem necessitari ad appetitum alicujus boni potest contingere dupliciter. Primo inquantum ad specificationem illius boni, licet non quantum ad exercitium, ita quod licet voluntas posset velle et non velle illud bonum, tamen, supposito quod habeat actum, necessario debet velle illud bonum, ita quod non possit velle oppositum. Qua ratione voluntas nostra in ordine ad beatitudinem in communi necessitatur ad specificationem. Secundo, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, ita quod semper necessitetur ad actualem prosecutio-

(1) Aristot., *Topic.*, lib. 3, cap. 2, n. 2. Didot 1, 199.

nem illius boni; sicut actus caritatis in patria est necessarius, etiam quoad exercitium, ut satis colligitur ex divo Thoma, 1. 2, q. 5, a. 4 et 1 p., q. 82, a. 2.

Tertio nota quod actus voluntatis dividi potest in actum efficacem et actum inefficacem, quos alii absolutos et conditionatos appellant. Quia actus efficax quantum est ex se absolutus est in ordine ad executionem. Est enim talis actus principium operandi, et solet explicari hac voce, *volo*. Actus inefficax est complacentia quaedam seu displicentia, ut recte explicuit Scotus in 2 d. 6, q. 1, et solet explicari hac voce, *vellem*. Et dicitur actus conditionatus quia ex parte objecti conditionem quamdam includit: vel implicite, quatenus fertur in objectum consideratum sub una ratione atque si esset separata ab aliis conditionibus et circumstantiis quae impediunt illius executionem; vel etiam aliquando explicite per intellectum considerata et apposita conditione ipsi objecto, ut in 1. 2 solet explicari.

Quarto nota voluntatem aliquam esse conformem altero dupliciter posse contingere, quod attinet ad propositum. Uno modo, quando aliquis vult id quod alius vult secundum conformitatem materialem seu in objecto et in volito materiali; quod contingit quando duae voluntates eamdem rem volunt. Alio modo, secundum conformitatem formalem seu in volito formali, ut quando volunt eamdem rem propter eamdem rationem seu causam.

Ultimo nota quod dupliciter potest intelligi operationem Christi esse conformem rationi et ad illam deliberatam. Primo extrinsece et quasi per accidens, quantum ad exercitium et ad applicationem ad opus, non quantum ad specificationem actus. Et hoc modo visus et quicumque motus sensuum exteriorum potest esse operatio deliberata, quatenus istae potentiae per voluntatem deliberatam applicantur ad suas operationes. Secundo potest esse deliberata per se et essentialiter, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem ipsius operis. Et hoc modo ipse actus elicitus a voluntate potest dici operatio deliberata, quia ex propria sui ratione habet quod possit procedere a voluntate deliberata.

Quo supposito, in utroque sensu potest disputari utrum omnis operatio voluntatis et appetitus sensitivi Christi sit operatio deliberata. Sed in primo sensu ista quaestio non habet difficultatem. Nam omnes tenentur fateri universas operationes voluntatis et

appetitus sensitivi Christi, immo et omnium potentiarum ejus, v. g. vegetativae, fuisse deliberatas, non solum per voluntatem et rationem divinam, sed etiam per voluntatem et rationem humanam, quae ex deliberatione permittebat unamquamque potentiam operari sibi proprie et convenienter ad propriam naturam.

Probatur hoc. Nam alias sequeretur quod in Christo potuerit reperiri aliqua operatio exorbitans a ratione et lege Dei. Consequens est falsum. Ergo. Sequela patet, quoniam si operationes appetitus sensitivi in Christo non essent a ratione praeveniente, aliquando appetitus sensitivus posset ferri in objectum sensibile immoderate et non secundum debitum ordinem et rationem. Ubi nota quod motus appetitus sensitivi non solum fuerunt deliberati et praevisi antecedenter, quatenus hoc ipso quod Verbum assumere voluit naturam sensitivam, praevenit in confuso et in communi operationes futuras sensibiles appetitus, ut aliqui existimant; sed etiam fateri oportet quod omnes fuerunt deliberati et praevissi in particulari et distincte et immediate. Quod facile potest ostendi ex eo quod anima Christi per visionem beatam et per scientiam infusam cognovit distincte et in particulari omnes operationes cujuscumque creaturae, praesertim rationalis, quae futura sunt in tota aeternitate, ut dictum est supra, q. 9, 10 et 11. Ergo a fortiori cognovit distincte omnes operationes suae humanitatis, atque adeo distincte et in particulari de illis omnibus deliberavit.

Confirmatur. Quoniam si tantum fuerunt in communi deliberati et quasi in confuso, vix potest assignari ratio propter quam appetitus sensitivus non exierit in aliquem inordinatum motum. Ergo.

2. — Ex hoc sequitur quod, quamvis operationes voluntatis ut natura quaedam est et operationes appetitus sensitivi et aliarum potentiarum naturalium Christi semper essent naturales, eo quod procedebant a proximis principiis naturalibus, extrinseca tamen ordinatione fuerunt deliberatae et rationales. Ubi adverte in voluntate Christi, ut natura est, fuisse [actus], inefficaces tamen et conditionatos, ut patet ex illo Matthaei, 26 (v. 29): *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste.* Et istum actum non fuisse efficacem et absolutum ostendunt verba sequentia: *Non tamen sicut ego volo, sed sicut tu.* Cum autem affectus non solum in appetitu sensitivo fuisset, sed etiam in voluntate, [ut] constat ex

sexta synodo, actione 4 et 11, ubi ex hoc loco probatur humana Christi voluntas, aliqui existimant hos actus non fuisse vere elicitos, sed tantum esse ipsum naturale pondus voluntatis ad bonum suae naturae. Sed ex illo loco evangelii aperte colligitur hunc actum fuisse elicitum in Christo; quoniam non dicitur aliquis velle nisi id quod per actum elicitum aliquo modo vult. Et in nobis manifestum est hujusmodi actus inefficaces esse elicitos, siquidem sunt actus vitales. Dicuntur autem tunc isti actus eliciti a voluntate ut natura, quando procedunt ex sola inclinatione naturali quam voluntas habet ad commodum suum vel suae naturae. Et tunc habet per se loquendo necessitatem, saltem quantum ad specificationem, quoniam cum natura inclinata sit et propensa in suum commodum, si actus derivantur ab hac naturali propensione, necesse est ut sint illi conformes. Quia ergo Christus habuit veram humanam naturam, ad illius veritatem ostendendam permisit interdum voluntati suae operari ex inclinatione naturae, quae recta et honesta est, et ideo habuit hujusmodi operationes procedentes ab ipsa voluntate ut natura est. Quae doctrina satis colligitur ex divo Thoma et Cajetano hic et supra, q. 14, a. 2.

Ex hoc sequitur quod voluntas ut natura est, et similiter appetitus sensitivus per has operationes, licet non semper conformarentur divinae voluntati in volito materiali, semper tamen ibi conformabantur in volito formali, quoniam propter deliberationem rationis a qua disponebantur nunquam exorbitabant a ratione et lege Dei. De operationibus autem secundi generis gravior est difficultas. Nam quidam theologi moderni dicunt quod voluntas ut ratio potuit habere operationes absolutas per quas non se conformaret divinae voluntati in volito materiali. Itaque dicunt quod Christi voluntas ut ratio potuit absoluto actu velle non mori, cujus oppositum voluit divina voluntas. Tamen haec sententia nulla ratione potest sustineri, quoniam talis operatio absoluta esset simpliciter peccatum. At peccatum repugnat Christo, ut dictum est supra, q. 15. Ergo.

3. — Difficultas vero in utramque partem probabilis in eo consistit, utrum Christi voluntas ut est ratio potuerit habere aliquam volitionem conditionatam et imperfectam, quam appellamus voluntatem repugnantem voluntati Dei in volito materiali.

Et quidam moderni probabiliorem reputant *parte negativam.* Et probant. *Primo,* ejusmodi velleitates sunt ociosae et impertinentes et procedunt ex imperfectione operantis. Ergo non sunt constituendae in Christo.

4. — *Secundo,* voluntas ut ratio illa dicitur quae operatur consultis rationibus et circumstantiis ipsius operantis. Sed Christus quoties applicuit intellectum ad considerandas rationes et circumstantias alicujus operis considerabat universas circumstantias et rationes, tam superiores quam inferiores. At impossibile fuit quod consideratis omnibus rationibus et circumstantiis voluntas Christi humana non se conformaret divinae voluntati in volito materiali. Ergo non fuit possibile quod haberet velleitatem repugnantem divinae voluntati in volito materiali.

5. — *Tertio,* hujusmodi velleitates repugnantes divinae voluntati in volito materiali non possunt reperiri in beatis propter magnam perfectionem voluntatis ipsorum. Sed humana Christi voluntas fuit multo perfectior voluntati cujuscumque beati. Ergo.

6. — *Oppositam tamen sententiam docet divus Thomas* in 3, d. 17, q. 1, a. 2, et Gabriel ibidem, et colligitur etiam ex divo Thoma infra, q. 21, a. 2, ubi dicit rationem fuisse in oratione Christi sensualitatis advocatam. Hanc etiam tenet Scotus in 3, d. 15, et inter modernos Palatios eadem dist., et magister Medina hic. Quae sententia apparet probabilior. Et probatur. Quoniam Christus habuit velleitatem non moriendi, ut constat ex contextu evangelico. Et tamen, juxta sanctorum patrum sententiam, hujusmodi velleitates eliciebantur ex consideratione rationis, quatenus judicabat indignum esse quod innocens moreretur pro nocentibus, Deus pro peccatoribus, et quod ejus mors fuerat a multis contemnenda, et multis futura in scandalum, praesertim populo judaeorum. Ergo voluntas Christi ut ratio habuit actum conditionatum per quem non se conformaret divinae voluntati in volito materiali. Et Mat. 9 Christus voluit latere, non quidem ex impetu naturae, sed ex humilitate, ut nobis esset exemplum. Unde Hilarius (1) et Hieronymus (2) exponunt desideravisse Christum fugam mortis, non solum ex naturae inclinatione, sed etiam propter

(1) S. Hilarius, *Comment. in Matthaei Evang.*, c. 31. ML 9, 1068.
(2) S. Hieronymus, *Comment. in Evang. Matthaei*, l. 4, c. 26, ML 26, 205.

vitandam ruinam judaeorum; quae etiam fuit expositio Origenis, lib. 2 *Contra Celsum* (1). Item potuit habere Christus hujusmodi actus inefficaces et conditionatos circa objecta quae non pertinebant ad proprium commodum, scilicet vel ad amorem amicitiae vel ad alias honestas rationes. Sic enim potuit desiderare omnium salutem ex caritate, quamvis sciret non omnes esse salvandos.

Ex hoc sequitur potuisse voluntatem Christi elicere hujusmodi actus, non solum ut rationem inferiorem, sed etiam ut rationem superiorem, quamvis Cajetanus infra, q. 46, a. 7 oppositum teneat. Et ratio est quia salus proximorum et omnium hominum et gloria Dei in illis, res superiores sunt et suo modo aeternae, circa quas poterant versari hujusmodi actus, ut explicatum est. Sed ratio superior illa dicitur quae per superiores et aeternas regulas movetur ad operandum. Ergo.

7. — Ad argumenta in oppositum respondetur. Ad *primum* negatur antecedens, nam hujusmodi velleitates conferebant quam plurimum ad ostendendam veritatem humanae naturae in Christo, et etiam ad ostendendum caritatis affectum erga homines. Volebat enim quantum ex se erat ut consequerentur fructus suae passionis et vitam aeternam.

8. — Ad *secundum* respondetur quod, quamvis Christi anima per beatam cognitionem semper actu consideret omnes rationes et circumstantias cujuscumque operationis, at per scientiam infusam aliquando poterat considerare rationes quasdam peculiares quas vocamus inferiores, non consideratis aliis rationibus inferioribus. Et tunc poterat habere actum voluntatis conditionatum proportionatum inferioribus, quasi corrigendo per rationes inferiores. Nec in hoc reperiebatur aliquis defectus prudentiae, sed erat modus operandi proportionatus humanae natura. Item poterat considerare per hanc scientiam rationes aliquas superiores, non consideratis omnibus circumstantiis. Et sic etiam voluntas Christi ut ratio superior poterat habere hujusmodi actus, ut dictum est.

9. — Ad *tertium* argumentum non desunt viri docti qui putent in beatis reperiri actus conditionatos. Sed pars negativa verior est, quia beatitudo consummata et perfecta transformat voluntatem beati in divinam voluntatem, ita ut nullum patiatur motum

---

(1) ORIGENES, *Contra Celsum*, l. 2. MG 11, 846.

qui non procedat ex inclinatione gratiae et consummatae caritatis. Et ex hoc obiter possumus colligere rationem quare voluntas beati necessitetur etiam quoad exercitium ad amandum Deum. Quia cum caritas sit quaedam expressio et participatio illius divini amoris quo Deus semetipsum diligit, sicut divinus ille amor naturaliter et necessario inclinat voluntatem in amorem Dei, ita caritas participata inclinat necessario voluntatem hominis et angeli in Dei amorem. Et haec inclinatio necessario per se convenit caritati.

Quod si in hoc statu viae non se explicat caritas in hunc necessarium amorem, hoc non provenit ex defectu inclinationis caritatis, sed ex imperfecta participatione qua participatur caritas in via et ex imperfectione cognitionis. Quia taliter judicamus in via Deum esse summum bonum, et quod amare Deum super omnia est maximum nostrum bonum, quod propter obscuritatem hujus judicii quam saepius intellectus admittit judicium quo judicat esse conveniens cessare ab amore divino, propter varias circumstantias quae in isto statu contingunt. Fatigamur enim in perseverantia divini amoris, et divertimur ab aliis negotiis, quae pro isto statu judicamus esse necessaria vel convenientia. In patria vero non potest reperiri judicium quo judicetur esse conveniens cessare ab amore divino; et propterea caritas in illo statu explicat se in omnem suam inclinationem et propensionem, et necessitat voluntatem ad exercitium divini amoris. Unde voluntas beata quatenus elevata per caritatem concurrit ad amorem divinum ut natura est. Legite de hac re magistrum Soto in 4, d. 49, q. 3, a. 4, et Ferrariensem lib. 3 *Contra gentes,* c. 62.

Igitur ad argumentum, negatur esse eamdem rationem in Christo et in aliis beatis quantum ad hujusmodi actus inefficaces et conditionatos. Et ratio differentiae est quia Christus simul erat beatus et viator, et etiam Christi caro passibilis erat et mortalis, atque adeo multa poterant Christo praesentari ut nociva et mala propter carnis passibilitatem quae respectu beatorum nullam possunt inducere rationem mali, quia non sunt subjecti passionibus et transmutationibus carnis passibilis.

10. — Ex his infertur quod, quia humana Christi voluntas erat conformis in volito formali divinae voluntati tamquam principio et regulae, ideo *istae voluntates nunquam fuerunt contrariae.* Nam

contrarietas voluntatum esse non potest ubi in ratione volendi est conformitas voluntatum, et ubi una voluntas nihil vult nisi quod alia vult ipsam velle. Et quoniam isti actus inefficaces erant ex suo genere recti et honesti, propterea divina Christi voluntas volebat ut humana voluntas illos elicere, et ipsa humana voluntas ex perfecta deliberatione et ratione illos in se admittebat, ut in hoc etiam divinae voluntati obtemperaret. Et ita non solum in hoc erat consensio inter divinam et humanam voluntatem, sed etiam inter inferiorem et superiorem partem ejusdem humanae voluntatis. Item, quia de ratione contrariorum est oppositio circa idem sub eadem ratione, nempe ut quod una voluntas vult sub aliqua ratione sub eadem altera nolit; quia si non adsit haec repugnantia, voluntates non se impediunt. Ostensum est autem in Christo non fuisse actus hoc modo repugnantes. Quae ratio etiam militat in actibus voluntatis humanae Christi operantis per modum naturae, vel rationis conditionatae ex una parte, et ejusdem operantis per modum rationis absolutae ex alia, quia etiam in illis non fuit contrarietas propter eamdem rationem. Christus enim simpliciter volebat mortem, omnibus pensatis, ut in ratione ipsa, exequendam. Fugiebat autem illam, non absolute ut exequendam attentis circumstantiis, sed solum praecisse considerata ut damnum naturae et secundum alias peculiares rationes, ut dictum est. Qui actus erat inefficax et conditionatus, et sic non erat contrarius alteri.

11. — Ultimo nota quod in voluntate humana Christi fuit summum gaudium et summa tristitia simul, *etiam secundum rationem et portionem superiorem*. Quod satis probabile existimo. Nam dolor de peccato quatenus est offensa Dei spectat ad portionem superiorem: ergo similiter tristitia Christi quam habuit ex consideratione peccatorum hominum et ruinae judaeorum, ut a nobis explicatum est. Nec sanctus Thomas infra, q. 46, a. 7 oppositum docuit, sed solum dicit portionem superiorem voluntatis Christi non esse passam tristitiam ab objecto suo, quod est Deus, quia illo potius perfecte fruebatur. Nihilominus tamen non est dicendum fuisse duos actus contrarii simul in Christo absolute et proprie loquendo, quia actus vitales, si proprie contrarii sint, specialem videntur involvere repugnantiam, quia ex parte objectorum includunt immediatam contradictionem, sicut assentiri et dissentiri eidem propositioni simul. Cum igitur vera contrarietas actuum

requirat quod sit circa idem secundum eamdem rationem, ideo gaudium et tristitia in Christo non erant actus vere contrarii, quia versabantur circa diversa objecta. Gaudebat enim de bonitate divina et sua beatitudine, et tristabatur de peccatis hominum et morte sua. Quam solutionem insinuat divus Thomas in quaestione disputata *De passionibus animae,* art. 10 ad septimum. Fuit tamen hoc miraculum speciali dispensatione in Christo factum propter nostram redemptionem, quoniam alias visio beata, quae constituit animam in summo perfectionis statu, suapte natura excludebat omnem causam tristitiae cujuscumque objecti.

QUAESTIO DECIMANONA

De unitate operationis Christi

De qua materia disputant doctores scholastici in 3, d. 18 et 19; Alexander Halensis 3 p., q. 16; Altissiodorensis in 3, cap. 7 et 8; Joannes Driedo latissime *De captivitate et redemptione generis humani*, tractatu 2, cap. 2, parte 3, art. 3 et 4.

Legite *primum et secundum articulum* divi Thomae.

ARTICULUS TERTIUS

Utrum actio humana Christi potuerit ei esse meritoria

Prima conclusio est affirmativa.

Secunda conclusio: Christus non meruit sibi gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem, nec divinitatem.

Tertia conclusio: Christus meruit gloriam corporis et ea quae pertinent ad ejus exteriorem excellentiam.

Quarta conclusio, in solutione ad secundum: **Christus non meruit per caritatem quatenus erat comprehensoris, sed ut viatoris.**

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Christus aliis mereri potuerit

Conclusio est affirmativa.

1. — Circa istos duos articulos **prima difficultas gravis** est: **utrum Christus meruerit, et per quos actus meruerit.**

Et *pro parte negativa* est *primum* argumentum. Christus non poterat peccare: ergo non poterat mereri. Antecedens supponitur

ex dictis supra, q. 15. Consequentia probatur. Nam libertas ad meritum in observantia mandatorum in hoc consistit, quod homo possit facere et non facere id quod sibi est in praecepto.

2. — *Secundo* arguitur. Voluntas Christi necessario diligebat Deum: ergo actu necessario volebat quidquid erat necessarium ad hanc dilectionem. Ergo in nullo actu habuit libertatem. Prima consequentia patet ex doctrina divi Thomae 1. 2, q. 13, et 1 p., q. 82, ubi ostenditur voluntatem efficacem finis necessario inferre voluntatem medii necessarii ad finem. Unde si talis intentio finis est simpliciter necessaria, erit etiam electio mediorum in ordine ad finem. Ergo si amor Dei est efficax et perfectissimus, includit formalem vel virtualem voluntatem faciendi quidquid ad conservandam Dei amicitiam fuerit necessarium, et voluntatem placendi Deo in omnibus et per omnia.

Et inde probatur secunda consequentia. Nam ille amor divinus qui necessario erat in tali voluntate erat perfectissimus, et sic includebat voluntatem volendi quidquid esset magis gratum Deo; hoc est enim de intrinseca ratione perfectissimi amoris. Sed in singulis actibus et objectis cognoscebat Christus quid esset gratius Deo. Ergo tan necessario illud volebat quam necessario diligebat Deum.

Et *confirmatur* argumentum. Nam Christi anima in Verbo, non solum videbat quid singulis momentis erat operatura, sed etiam videbat hoc esse a Deo praedefinitum; et simili ratione posset huic divino decreto repugnare aut non consentire. Et cum illa scientia animae Christi esset intrinseca dispositio ipsius operantis; et dispositio vel judicium existens in intellectu habeat vim movendi et applicandi voluntatem: videtur sequi necessario quod cum voluntas Christi non poterat repugnare illi judicio et dispositione, quod esset omnino determinata ad unum, et ex consequenti non erat in ipsa ratio libertatis ad merendum.

3. — *Tertio* arguitur. Si quod meritum habuit Christus, aperte colligitur fuisse ex virtute obedientiae, juxta illud ad Philippenses, 2 (v. 8): *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, propter quod,* etc. Sed non meruit per virtutem obedientiae. Ergo. Probatur minor. Praeceptum impositum animae Christi auferebat ab illo libertatem respectu actus praecepti, ita quod si praeceptum mortis fuit impositum Christo, non potuit Christus

non mori. Ergo Christi anima in actu obedientiae nullam habuit libertatem, atque adeo nec meruit. Probatur antecedens. Christus non poterat non implere praeceptum sibi impositum, quia non poterat peccare, etiam per absolutam Dei potentiam. Peccaret autem si non adimpleret praeceptum. Ergo non poterat non obedire praecepto imposito; et ex consequenti actus obedientiae non fuit liber, et praeceptum auferebat libertatem.

Et *confirmatur* argumentum. Christus ex vi unionis et visionis beatae erat omnino impeccabilis. Ergo non erat capax praecepti proprie loquendo, et per consequens non meruit per virtutem obedientiae. Probatur consequentia. Nam praeceptum videtur supponere subjectum capax culpae, et praeceptum includit in se comminationem: si hoc non feceris, eris mihi inimicus. Sed hoc non potuit habere locum in Christo. Ergo.

4. — *Ultimo* arguitur. Christus non meruit per actum caritatis. Ergo non meruit. Consequentia probatur quia, ut docet divus Thomas 1. 2, q. 114, radix meriti est caritas. Et probatur antecedens. Actus caritatis Christi fuit semper necessarius. Supponimus enim id quod quaestione praecedenti dictum est, quod beati necessario diligunt Deum; inter beatos autem connumerandus est Christus ab instanti suae conceptionis. Sed meritum non potest constare nisi per liberam operationem. Ergo.

5. — *Nota* pro explicatione, in Christo fuisse perfectissimam libertatem; quod ostendit divus Thomas quaest. praecedenti, art. 4, ex illo Isaiae 7 (v. 15): *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum.* Electio autem est actus liberae voluntatis. Et ita divus Basilius et divus Cyrillus ibi, ex illo loco colligunt in Christo fuisse libertatem, quam ipsi probant habuisse Christum perfectiorem quam alii homines, et quam Adam in statu innocentiae. Isaiae etiam 53 (v. 7): *Oblatus est quia ipse voluit.* Quod idem asserit Christus de se, Joannis 10 (v. 17): *Ego pono animam meam.* De quo legatur divus Hieronymus super illum locum Isaiae, et divus Chrysostomus, homilia 59 in Joannem (1), et divus Cyrillus, lib. 6 in Joannem, cap. 6 et 7 (2), divus Augustinus, lib. *De praedestinatione sanctorum,* cap. 15, et divus Gre-

(1) S. J. Chrysostomus, *Homil. in Joan.*, homil. 60 (al. 59). MG 59, 330.

(2) S. Cyrillus Alex., *Comment. in Joan. Evang.*, l. 6, c. unico, et l. 7. MG 73, 1052 et 74, 9.

gorius, libro 24 *Moralium,* cap. 2. Et certe definitiones conciliorum, ex quibus ostenditur secundum fidem in Christo esse duas naturas cum suis proprietatibus et duas operationes secundum proportionem utriusque naturae, etiam probant manifeste istam veritatem. Libertas enim est proprietas naturae humanae et magna perfectio illius, secundum quam attenditur modus operandi hominis ut homo est. Si ergo in Christo secundum fidem asserenda est natura humana cum propriis perfectionibus et modo operandi sibi proprio, etiam secundum fidem asserenda erit libertas in operationibus illius. Maxime quia etiam alii beati, licet sint impeccabiles et omnino in termino, habent veram libertatem: ergo multo magis habebit illam Christus Dominus.

Haec autem libertas Christi non tantum est libertas opposita coactioni, sed etiam libertas opposita necessitati cum indifferentia ad unamquamque partem. Aliqui enim voluerunt explicare istam libertatem Christi consistere praecisse in hoc quod Christus non operabatur ex coactione, sed voluntarie, licet necessario; in qua ratione voluntarii dicebant consistere praecise libertatem Christi. Quo etiam modo potest dici quod Pater divinus libere generat Filium, quia non ex coactione sed voluntarie generat Filium. Haec tamen explicatio nimis violenta est et indigna Christo Domino; et ita Waldensis lib. 2 *Doctrinalis* [*antiquitatum*] *fidei,* cap. 25, rejicit illam tamquam erroneam. Et manifeste impugnatur haec explicatio ex definitionibus conciliorum et explicationibus sanctorum quae in hac materia loquuntur. Ex illis enim colligitur evidenter in Christo fuisse verum liberum arbitrium, de cujus ratione est vera indifferentia ad utramque partem, ut docet manifeste divus Thomas 1 p., q. 19, a. 10, et q. 83, art. 1.

Secundo suppone quod Christus inquantum homo vere fuit capax praecepti divini. Quod probatur manifeste. Quia voluntas humana Christi erat libera, ut modo explicuimus. Et non erat suprema regula suarum operationum, ut constat, quia erat creatura. Ergo habebat aliam regulam superiorem quae erat voluntas divina et lex illius. Item etiam, quia Christus secundum quod homo est inferior Deo et subditus illi. Ergo est capax praecepti, sicut etiam est capax religionis, fortitudinis et aliarum virtutum. Et ita, licet Christus Dominus non fuerit obligatus lege veteri, ut ostendit divus Thomas infra, q. 37, a. 3 et 4, nec etiam aliis legi-

bus positivis communibus, ut solet probari ex illo Matthaei 17: *Ergo liberi sunt filii;* tamen vere Christus fuit obligatus inquantum homo lege aeterna et naturali, ut ostendit divus Thomas 2. 2, q. 93, a. 4 ad secundum. Et ita etiam Christus habuit specialem praeceptum moriendi et redimendi genus humanum, ut ostendit divus Thomas infra, q. 47, a. 2. Et probatur clare ex illo Joannis 10 (v. 18): *Hoc mandatum accepi a Patre* etc.; et Joan. 14 (v. 31): *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio;* et Psal. 39 (v. 9): *Ut faciam voluntatem tuam, Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei.* Quem locum divus Paulus ad Hebr. 10 [intelligit] de voluntate qua Christus subjecit se voluntati Patris, in ordine ad mortem suam et sanctificationem nostram. De qua legatur epistola Agathonis pontificis quae habetur in sexta synodo generali, actione 4 (1). Et ita asserunt communiter sancti fuisse hoc praeceptum impositum Christo: divus Damascenus lib. 3 *Orthodoxae fidei,* cap. 24, divus Augustinus tractatu 79 in Joannem [cap. 14], et libro 13 *De Trinitate,* cap. 14, et divus Anselmus libro 1 *Cur Deus homo,* cap. 8 et 9, Gregorius Nyssenus in libro de *De beatitudinibus* circa illud, *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam,* et multi alii sancti. Et certe, supposito quod Christus inquantum homo est capax praecepti divini, ut ostendimus, est multo major perfectio asserere quod fuerit mortuus et redemerit nos, non tantum ex virtute caritatis, sed etiam ex virtute obedientiae. Quod designat Apostolus ad Rom. 5 et ad Philipp. 2. Obedientia autem non salvatur, nisi supposita lege et praecepto. Et ita asserendum est tale praeceptum in Christo, sive illud fuerit impositum per specialem intimationem factam Christo, sive tantum per revelationem et manifestationem voluntatis divinae efficacis et absolutae circa mortem illius et redemptionem nostram. Haec enim sola manifestatio habebat sufficientem rationem praecepti.

6. — Et *si quis objiciat* quod praeceptum impositum est signum minoris promptitudinis in inferiori ad exequendum superioris mandatum. Tanto enim est promptior voluntas et perfectior obedientia quanto magis praevenit praeceptum superioris, ut docet divus Thomas 2. 2, q. 104, a. 2. Ergo asserere fuisse impositum prae-

(1) Mansi 11, 285.

ceptum Christo derogat perfectioni ipsius Christi et promptitudini voluntatis illius inquantum homo ad exequendam voluntatem divinam, quam jam cognoscebat. *Respondeo* quod praeceptum in Christo non ponitur ad determinandam voluntatem illius ita quod causetur major promptitudo in illo ex vi praecepti, sed tantum ad collocandas operationes illius in genere virtutis obedientiae, qua ratione acrescit illis operationibus aliqua perfectio.

Quod autem docet divus Thomas, intelligendum est de praecepto explicito, non autem de praecepto implicito, ut constat manifeste. Nam divus Thomas loquitur de perfectione obedientiae, quae non habet locum nisi ubi est aliquod praeceptum. Praeceptum vero, ut ibi explicat divus Thomas, duplex est. Alterum implicitum, quando scilicet cognoscitur voluntas absoluta et efficax superioris circa illud quod exequendum est ab inferiori, etiam antequam intimetur subdito talis voluntas superioris per expressum mandatum sub istis verbis, fac hoc, vel praecipio tibi ut facias hoc. Aliud vero est praeceptum explicitum, quando jam intimatur voluntas superioris per imperium. Et ille perfectior est et promptior in obedientia qui primo modo est obediens, non expectata intimatione praecepti. Et ita diximus quod hoc praeceptum moriendi non est necessarium quod fuerit intimatum Christo sub explicita forma praecepti et mandati, sed tantum per manifestationem absolutam voluntatis Dei; quo modo est intelligenda doctrina Chrysostomi homilia 59 in Joannem, et Theophilacti super 15 caput Joannis, qui videtur negare Christo domino fuisse impositum praeceptum moriendi.

7. — **Prima conclusio:** *Christus inquantum homo potuit mereri et meruit de facto.* Haec conclusio certa est secundum fidem, et colligitur aperte ex variis locis sacrae scripturae adductis hic a divo Thoma et a magistro Medina, dubio primo, concl. 1. Et est expresse definita haec veritas in concilio Tridentino, sess. 6, c. 7, ubi asseritur Christum fuisse causam meritoriam nostrae justificationis. Et in extravaganti *Unigenitus*, de poenitentiis et remissionibus, asseritur eadem veritas et explicatur quomodo meritum Christi fuerit infinitum.

Ratione etiam probatur enumerando omnes conditiones quae solent requiri ut opus sit meritorium: quod sit liberum, honestum, proportionatum praemio hominis viatoris Deo grati. Sed omnes

istae conditiones conveniunt merito Christi excellentissimo modo, ut facile potest probari ex supra dictis. Ergo. Minor probatur. Ostendimus enim in Christo fuisse libertatem. Et licet aliqui nominales asserant in nobis esse necessariam libertatem ad merendum, in Christo tamen ex speciali dispensatione Dei non fuisse necessariam libertatem, sed meruisse per actus necessarios beatificos; tamen istae dispensationes sine fundamento asseruntur et repugnant merito, quod ex propria ratione requirit libertatem, ut ostenditur 1. 2, q. 114, a. 1. Fuit etiam Christus Deo infinite gratus, et viator, etc. Igitur vere meruit.

Secunda conclusio: *Christus meruit per actum caritatis elicitum.* Haec conclusio est contra aliquos theologos; est tamen expressa divi Thomae hic ad primum, et infra, q. 34, a. 4. Eam tenet Alexander Halensis 3. p., q. 16, membro 3; Ferrariensis 3 *Contra gentes,* cap. 62; magister Soto 3 *De natura et gratia,* cap. 7, et Medina hic, dubio 2, concl. 2, et est communis thomistarum. Et probatur ex illo Joan. 14 (v. 31) : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio;* et ex illo: *Majorem caritatem nemo habet* etc. (15, 13) et ex aliis.

Secundo probatur, quia meritum principaliter fundatur in caritate et actu elicito illius. Ergo perfectissimum meritum, quale fuit meritum Christi, etiam debet fundari in ea caritate et actu elicito illius.

Et confirmatur. Quia alias, meritum nostrum esset multo perfectius quam meritum Christi; actus enim caritatis eliciti sunt perfectiori modo meritorii quam actus imperati. Ergo si Christus meruit tantum per actus imperatos, non ita perfectum erit meritum illius ex hac parte sicut nostrum.

Ultima conclusio: *Christus meruit per actus aliarum virtutum, qui semper imperabantur a caritate in ipso.* Et probatur manifeste ex rationibus secundae conclusionis, ex quibus colligitur Christum non meruisse ex privilegio, sed ex lege ordinaria Dei, supposito quod a principio incarnationis fuit etiam vere viator, ut optime ostendit contra Scotum Medina hic, dubio primo, conclusione secunda.

8. — Ad *primum* respondetur quod ad meritum non est necessaria potentia peccandi in eo qui meretur, sed tantum docet divus Thomas quod requiritur libertas, sive ad merendum sive ad de-

merendum per peccatum. Voluntas autem Christi habuit veram existentiam, quia licet esset determinata, non tamen erat determinata ad bonum omne in particulari. Et si contra instet aliquis, quia tunc jam non meretur Christus per actum sibi imperatum, quia per praeceptum determinatur ad istud bonum in particulari: respondeo hanc difficultatem solvendam esse in solutione ad tertium.

Ad primum ergo respondetur negando consequentiam.

9. — Ad *secundum* aliqui respondent quod actus viatoris beatifici in Christo, propter supernaturalem potestatem faciendi miracula, poterat esse liber, et sic per illam supernaturalem potentiam miraculorum quam habebat poterat facere quod actus ille, alias necessarius, non sequeretur necessario, sed libere; sicut etiam potuit facere per eamdem virtutem miraculorum quod corpus, alias passibile, non pateretur nec doleret. Haec tamen solutio est omnino voluntaria, nec tale miraculum fuit necessarium, derogatque dignitati et perfectioni beatitudinis Christi. Perfectio enim beatitudinis est quod necessario diligatur Deus in ipsa.

Secundo respondetur quod amor beatificus determinat voluntatem necessario circa ea objecta quae intrinsece et ex natura rei pertinent ad ipsum objectum beatitudinis, non tamen determinat voluntatem beati in particulari circa quodcumque bonum. Et ita quando beato praecipitur aliquis actus in particulari ab ipso Deo, libere exercet talem actum. V. g., angelus custodiens me libere exercet custodiam sibi imperatam a Deo, quia talis custodia non habet intrinsecum ordinem nec connexionem necessariam cum ipso objecto beatitudinis. Ita ergo licet Christus cognosceret in particulari per scientiam beatam omnes actus exercendos ab ipso secundum voluntatem efficacem et absolutam Dei, haec tamen visio non necessitabat voluntatem ipsius, sed potius videbat quod libere erant exercendi tales actus ab ipso Christo; sicut etiam quando alteri beato innotescit voluntas Dei efficax per imperium circa aliquem actum exercendum ab ipso beato, libere implet tale praeceptum et exercet talem actum. Solum itaque reperitur necessitas in ipso objecto beatitudinis secundum quod est tale objectum et in his quae necessario connectuntur cum ipso statu beatitudinis. Determinatio itaque infallibilis et necessaria voluntati beatae, sine qua non consistit amor beatificus, fertur circa ipsam volun-

tatem Dei in communi, ita scilicet quod quando Deus praeceperit aliquem particularem actum, infallibiliter beatus implebit tale praeceptum, licet libere impleat.

Sed *si contra objiciat aliquis* quod etiamsi medium ex natura rei non dicat intrinsecum ordinem cum fine, si tamen semel determinatur aliquod medium, etiam per extrinsecum praeceptum ad consecutionem finis, jam tale medium in particulari determinatum dicit necessarium ordinem ad finem; et eodem modo quo determinatur voluntas ad talem finem, determinatur etiam ad tale medium. V. g., baptismus non dicit ex natura rei intrinsecum ordinem ad justificationem, ut constat manifeste, sed tantum ex determinatione praecepti divini positivi determinantis istum medium necessarium ad primam justificationem in isto statu gratiae. Semel tamen facta ista determinatione per divinum praeceptum, non potest intelligi quod aliquis cognoscens talem determinationem divini praecepti velit efficaciter justificari quin etiam velit determinate et efficaciter ipsum baptismum. Ergo a simili, licet actus quos praecepit Deus beatis non habeant ex se necessariam connexionem cum beatitudine, si tamen semel determinantur per praeceptum divinum tales actus in particulari, eadem determinatione necessaria qua voluntas beati subjicitur Deo determinabitur etiam ad hoc objectum particulare sibi jam praeceptum.

Respondeo tamen pro nunc negando consequentiam. De hoc enim copiosius in solutione tertii argumenti. Et est manifesta ratio discriminis, nam ea de quibus [agitur] in antecedenti habent veram rationem medii in ordine ad executionem finis, et ita vere influunt in ipsum finem secundum hanc rationem, et finis dependet ab illis in executione. Nec respectu talis finis datur alia determinatio mediorum quam ea quae fit per divinum praeceptum. Ceterum beatitudo jam praesupponitur respectu talium actuum qui de novo imperantur beatis, nec dependet ab illis in fieri vel conservari, sed habent se isti actus tantum ut aliquid consequens ipsam beatitudinem et statum illius.

Et per haec patet ad *confirmationem*.

10. — Ad *tertium*, quod est difficile, *varie* respondet theologi. *Primus* ergo *modus* dicendi est quod, licet Christo fuerit impositum praeceptum redemptionis nostrae, tamen fuit illi impositum dependenter ab ejus libera voluntate, atque prius signo ratio-

nis praevidit Deus voluntatem Christi de subeunda morte pro redemptione generis humani, et praevidit Christum velle sibi imponi praeceptum moriendi, quam imposuerit illud praeceptum Christo. Ex quo inferunt quod, quamvis praeceptum impositum auferat libertatem a voluntate Christi ad impletionem praecepti, nihilominus impletio exercetur libere quatenus participat libertatem ipsius voluntatis qua Christus voluit ut sibi imponeretur praeceptum a Deo. Hoc explicant quodam exemplo. Nam in religionibus solet contingere, cum quis vult facere aliquod bonum opus, petit a praelato ut illud sibi sub praecepto injungat ob majoris obedientiae meritum. Ita similiter dicunt de Christo, quod petivit a Patre ut injungeret sibi mortem sub praecepto ut moreretur ex obedientia.

Sed hic modus dicendi, praeter quam quod est omnino voluntarius, non est bonus, quoniam praeceptum quod Christus habuit a Patre non fuit inventum ipsius Christi ut homo est, sed dicendum dispositum fuisse a divina providentia non expectata nec praevisa voluntate Christi aut alicujus creaturae. Et oppositum non videtur satis tutum in fide. Et confirmatur ex eo quod divus Paulus ad Hebraeos 10 (v. 9) dicit, quod cum primum Christus ingressus fuit in mundum, scilicet in primo instanti suae conceptionis: *Ecce veni ut faciam Deus voluntatem tuam.* Ubi ad litteram loquebatur de voluntate qua Christus ingrediens in mundum acceptavit praeceptum Patris aeterni de subeunda morte. Et hoc praeceptum appellat Dei voluntatem, cui Christus conformavit voluntatem suam humanam. Ergo non prius voluit mori quam esset sibi positum praeceptum volendi.

Secundo, quia ex isto modo dicendi *sequitur* quod actus moriendi vel redimendi nos non fuerit liber formaliter et meritorius in se ipso, sed tantum antecedenter et in radice, sicut peccata ebrii praevisa. Consequens tamen est indignum Christo. Nisi forte diceret aliquis esse discrimen, quia ebrius, postquam semel est jam ebrius, non habet in sua ebrietate libertatem, et ita ea quae operatur durante ebrietate non possunt esse libera formaliter, sed tantum antecedenter. Ceterum praeceptum impositum Christo semper erat impositum dependenter a voluntate illius, ita quod quotiescumque vellet Christus auferri sibi praeceptum, auferendum esset ab illo. Sed haec diversitas, praeter quam quod est

omnino ridicula et voluntaria, derogat maximae perfectioni obedientiae Christi. Praeceptum enim ita dependens a voluntate subditi nullum est. Item etiam *sequitur* quod ante omnem actum obedientiae Christi esset jam redemptum genus humanum et satisfactum rigurose pro peccatis illius. Consequens est contra totam Ecclesiam et sacram scripturam. Probatur sequela. Nam actus ille Christi antecedens praeceptum, quo libere voluit mortem et redemptionem nostram, fuit actus bonus et infinite meritorius. Ergo per illum unicum actum meruit Christus ex omni rigore totam nostram redemptionem.

11. — *Secunda solutio* est aliorum asserentium Christo taliter fuisse impositum praeceptum, quod ipse in praeparatione animi erat dispositus mori pro redemptione hominum, etiamsi nunquam imponeretur sibi praeceptum. Atque ita, licet actus quo Christus obedivit praecepto sibi imposito a Deo esset simpliciter necessarius et ex consequenti non meritorius, tamen habuit animum praeparatum ad obediendum eisdem praeceptis, etiamsi non esset ejus voluntas necessitata ad obediendum. Et haec animi praeparatio fuit Christo libera, atque adeo fuit meritoria. Ita videtur docere Scotus in 3, d. 16, q. 2.

Haec tamen solutio fere eisdem rationibus impugnatur atque praecedens. Et arguitur breviter contra illam. Vel illa animi praeparatio ad obediendum fuit necessaria Christo necessitate praecepti, vel fuit tantum posita in consilio. Si primum dicatur, tunc eadem difficultas est de hujusmodi animi praeparatione quam est de ipsa praecepti observantia. Si autem fuerit in consilio, tunc reddit argumentum principale, scilicet quod Christus non meruit per obedientiam, quod est contra fidem. Patet sequela, quia operatio quae pertinet ad consilium non est obedientia; nam obedientia, si proprie loquamur, est adimpletio alicujus praecepti.

12. — *Tertia solutio* est aliquorum asserentium quod Christo fuit impositum praeceptum circa ipsam substantiam redemptionis nostrae et propriae mortis, non tamen fuerunt per tale praeceptum determinatae circumstantiae loci et temporis intensionis et alia hujusmodi. Et si contra fiat argumentum, quia juxta istam solutionem tantum maneret libertas in Christo erga circumstantias loci et temporis, intensionis et alia hujusmodi. Et si contra fiat argumentum, quia juxta istam solutionem tantum maneret liber-

tas in Christo erga circumstantias actus, non tamen erga substantiam illius; et ita ipsa substantia actus non esset libera nec meritoria, quod tamen est absurdum: respondent negando consequentiam. Dicunt enim quod libertas circa circumstantias refunditur in ipsam substantiam actus, taliter quod ex libertate circa circumstantias tota substantia actus erat libera. Sicut licet voluntas nostra non sit libera quantum ad specificationem erga bonum in communi, quia tamen est libera quantum ad exercitium actus, quicumque in particulari circa bonum in communi est liber, est etiam quantum ad substantiam. Similiter etiam confirmati in gratia, etiamsi determinentur quantum ad substantiam rei praeceptae, quia tamen manent liberi quantum ad circumstantias, sunt omnino liberi et merentur in actibus alias praeceptis. Quem modum videtur insinuare magister Soto lib. 3 *De natura et gratia*, cap. 7.

Sed tamen, licet haec solutio posset habere apparentiam, si non essent in Christo determinatae circumstantiae loci et temporis, tamen revera, supposito quod istae circumstantiae fuerunt illi determinatae ex vi praecepti, facile impugnatur. Quod autem fuerunt illi determinatae, constat. Nam praeceptum affirmativum, licet obliget semper, non tamen obligat pro semper, sed tantum secundum determinationem circumstantiae loci et temporis. Quae determinatio fuit ex vi ipsius praecepti divini. Locus enim mortis Christi, tempus et aliae circumstantiae fuerunt praedefinitae a Deo et praemonstratae prophetis, ut constat ex sacris litteris; et ita fuit impositum praeceptum Christo sub illis circumstantiis. Et certe cum illae circumstantiae maxime conferrent ad opus nostrae redemptionis, indignum est quod determinatio illarum reducatur ad deliberationem et voluntatem humanam Christi.

Item, quia sequeretur quod non esset libera substantia actus obedientiae in Christo. Sicut enim in exemplo adducto, actus circa beatitudinem in communi, etiam in particulari exercitio talis actus, non est liber quantum ad specificationem, nec potest libertas exercitii refundi aliquo modo in libertatem specificationis, quia actus determinatus est quantum ad specificationem ipsamet determinatione potentiae: ergo a simili, si voluntas Christi ex vi praecepti necessario determinatur quantum ad substantiam actus, licet maneat libertas erga aliquas circumstantias, ipsa tamen substan-

tia actus nullo modo erit libera nec participabit libertatem circa circumstantias, nisi solum extrinsece.

Denique, quia sequeretur quod, si Christo fuisset impositum praeceptum determinando omnes circumstantias, non maneret liber nec posset mereri. Nec valet solutio asserentium esse impossibile quod praeceptum imponatur tali modo, manente libertate in ipsa potentia. Hoc enim voluntarie asseritur, quia Deus praedeterminat omnes circumstantias circa talem actum bonum. Nec est aliqua implicatio quod manifestet omnem illam determinationem suae voluntatis. Immo de facto Christus per scientiam beatam cognovit evidenter determinationem efficacem divinae voluntatis, non tantum erga substantiam actus, sed etiam circa omnes illas, quia, ut supra explicuimus, promptitudo voluntatis Christi ad obediendum non expectavit praeceptum explicitum secundum intimationem, sed simul atque cognovit efficacem voluntatem Dei, subjecit se omnino voluntati divinae.

Ex quo etiam impugnatur solutio asserentium quod saltim circumstantia intensionis actus obedientiae in Christo non fuit determinata per praeceptum; sed potuit Christus obedire cum tanta vel majori intensione secundum suam libertam. Et ista libertas circa majorem vel minorem intensionem sufficiens erat ut totus actus esset liber.

Haec tamen solutio jam est impugnata, quia licet regulariter praecepta non determinent intensionem actus, nec etiam in Christo esset per se necessaria talis determinatio, si per se attendamus vim praecepti, quia praeceptum per se loquendo non obligat ut actus fiat cum determinata intensione; tamen supposita clara notitia quam habuit Christus determinationis divinae voluntatis erga talem gradum intensionis et non circa majorem, de facto fuit obediens in tali gradu et non in majori.

13. — Pro decissione hujus nota quod, quamvis [libertas] sit formaliter in voluntate, est radicaliter in intellectu, id est, sicut voluntas sequitur existentiam intellectus naturaliter, ita operatio voluntatis est necessaria vel libera ex operatione intellectus necessaria vel indifferenter circa aliquod objectum quod voluntati proponitur ut bonum; ut patet in bono beatitudinis proposito in communi voluntati, quod quantum ad specificationem proponitur ut necessarium, non tamen quantum ad exercitium. Item, etiam

proponit intellectus aliquod bonum in particulari quod non habet necessariam connexionem cum fine ultimo; vel si habet secundum se, tamen potest proponi voluntati sub aliqua ratione disconvenienti, scilicet quia difficile est. Tunc operatio voluntatis circa tale bonum libera esset, quia non proponitur objectum ab intellectu ut necessarium bonum. Itaque ex indifferentia intellectus in modo proponendi bonum voluntati sequitur quod voluntatis operatio libera sit circa aliquod objectum. Hinc sequitur quod quidquid non tollit intellectus indifferentiam in modo proponendi objectum voluntati sicut bonum, non tollit libertatem voluntatis, etiamsi juvet ad determinandam voluntatem ut velit; v. g., divina providentia de aliquo eventu futuro, praeceptum Dei de tali operatione, gratia inclinans voluntatem ad servanda praecepta, auxilium Dei. Quo supposito non stat quod voluntas non velit. Omnia haec non tollunt libertatem nec destruunt circa talem operationem indifferentiam intellectus in modo proponendi. At vero si quid est quod intellectum necessitet circa objectum quod proponitur ut conveniens, tunc voluntatis motus non est liber. V. g., lumen naturale directe et intime determinat intellectum ad unum respectum beatitudinis in communi, et ex consequenti necessitat voluntatem. Similiter ligatur intellectus circa aliquod judicium [ex aliqua laesione aestimativae], sicut in amentibus aut in dormientibus, aut etiam in primis motibus, qui dicuntur non esse positi in libero arbitrio. Ita etiam lumen gloriae determinat intime intellectum ad judicium necessarium circa summum bonum omnibus modis convenientissimum voluntati. Unde voluntas necessitatur etiam quantum ad exercitium [ad dilectionem Dei]; nihilominus manet libera ad volendum alia quae Deus libere amat propter se. Et in hoc voluntas creaturae est conformis voluntati Dei, quod necessario amat [quae Deus necessario amat], et diligit libere quae Deus etiam libere amat. Hoc supposito, vera est communis solutio, quod humana Christi voluntas fuit simpliciter et in sensu diviso libera ad obediendum vel non obediendum praecepto sibi imposito. At in sensu composito et necessitate consequentiae, non potuit non adimplere omnia praecepta sibi imposita, ita quod non potuit stare quod Christo imponeretur praeceptum moriendi, et quod ejus voluntas non acceptaret illud praeceptum in suo tempore adimplere.

Sed adverte quod haec necessitas ex suppositione non sic est accipienda, quod voluntas Christi antequam imponeretur praeceptum moriendi libertatem haberet qua posset mori et non mori, ceterum post impositum praeceptum auferretur ab illa hujusmodi libertas, et maneret necessitata et determinata ad acceptandum praeceptum. Haec enim necessitas sine dubio tollit rationem meriti, ut patet in beatis, qui prius quam viderint divinam essentiam liberi erant ad amandum vel non amandum Deum; supposita vero visione necessitatur voluntas ad divinum amorem, et nulla ratione mereri possunt per hujusmodi amorem propter hanc necessitatem. Quare necessitas ista, quamvis proveniat [ex] aliqua suppositione facta, non tamen appellatur a theologis necessitas ex suppositione, sed necessitas absoluta, eo quod facta suppositione provenit ab intrinseca voluntatis inclinatione. Unde necessitas ex suppositione in nostro casu est intelligenda, quod posito praecepto, voluntas Christi non potuit non obedire. Non quidem propter necessitatem provenientem ex intrinseca voluntatis inclinatione et determinatione, nam etiam stante praecepto voluntas liberrime acceptabat mortem; sed tota necessitas proveniebat ex infallibili et efficaci directione et manutenentia divina quae dirigebat voluntatem humanam Christi erga illius praecepti observantiam. Sicut solent dicere theologi in confirmatis in gratia quod, quamvis libertatem habeant ad peccandum, non tamen peccare possunt in sensu composito, propter efficacem rectificationem et manutenentiam Dei.

14. — Sed arguitur contra hanc solutionem, et probatur quod illa necessitas qua Christi voluntas necessitabatur ad observantiam praecepti proveniat ab intrinseco, et non ab extrinseca directione divina, atque adeo quod auferebat meritum. Necessitas ad non peccandum in voluntate Christi proveniebat ab intrinseco: tum ratione suppositi divini cui omnino repugnat peccatum, tum etiam ratione caritatis beatificae quae ab intrinseco necessitat Christi voluntatem ad Dei amorem. Ergo necessitas ad observantiam praecepti impositi ab intrinseco proveniebat. Consequentia patet, quia tanta necessitas inerat Christi voluntati ad observanda praecepta quanta fuit necessitas non peccandi. Etenim si non impleret praeceptum, peccaret. Confirmatur. Eadem necessitate qua voluntas necessitatur ad volendum fidem, necessitatur ad vo-

lenda media quae sunt necessaria vel ad consequendum finem vel ad conservandum jam assecutum. Sed humana Christi voluntas ab intrinseco necessitabatur ad amorem finis ultimi, qui consistit in actu visionis. Ergo ab intrinseco necessitabatur ad volendum media quae sunt necessaria ad conservationem hujus finis. Sed observantia cujuscumque praecepti impositi est medium necessarium ad conservandam caritatem et ad visionem beatificam. Ergo.

Respondeo et dico primo, quod humana Christi voluntas absolute et simpliciter necessitatur et ab intrinseco ad non peccandum, et similiter ad non violandum praeceptum, quia haec necessitas provenit immediate ex inclinatione caritatis beatificae et ex infinita divini suppositi rectitudine, cui formaliter opponitur peccatum et violatio praecepti. Ceterum ad observanda praecepta non necessitabatur ab intrinseco, eo quod materia praeceptorum, v. g., mors aut jejunium non habent intrinsecam et connaturalem connexionem cum fine caritatis beatificae et cum ejus inclinatione naturali. Praeceptum autem superadveniens, ut non mutet inclinationem caritatis nec naturam materiae ipsius praecepti, non potest facere ut caritas beatifica ab intrinseco inclinetur necessario in materiam ipsius praecepti, ad quod caritas ex sua natura non propendit.

Unde adverte ad solvendum argumentum in forma quod, sicut solet dici in prima parte, q. 14, et q. 19 et 23 quod in bona consequentia potest esse antecedens absolute necessarium et consequens simpliciter contingens, dum tamen sit necessarium ex suppositione, ut in hac consequentia: Christus dixit Petro, ter me negabis: ergo Petrus ter negaturus erat Christum, antecedens erat simpliciter necessarium, consequens tamen erat necessarium ex suppositione; ita in nostro proposito potest contingere quod volitio finis sit absolute necessaria, volitio autem mediorum sit simpliciter libera, et ex sola suppositione sit necessaria, eo quod media non habent ex sua natura intrinsecam connexionem cum fine, sed ex sola suppositione possibili praecepti.

Quod si quis dicat hanc doctrinam optime procedere de Christo ut erat beatus, non tamen procedere habita ratione ad divinum suppositum, nam suppositum divinum ab intrinseco necessitatur ad non peccandum, et etiam videtur inducere necessitatem in natura humana ad observantiam cujuscumque praecepti: respondeo

quod in ratione divini suppositi sumitur necessitas ad non peccandum simpliciter, propter repugnantiam quam peccatum involvit ad rectitudinem divini suppositi. Ceterum ex divino supposito nulla sumitur necessitas ad aliquam operationem exercendam per humanam naturam, sed tota necessitas, si qua fuerit, desumenda est ex parte ipsius naturae humanae cui se accommodat divinum suppositum in humanis operationibus. Quare, cum ex parte naturae humanae non sumatur in Christo necessitas absoluta adimplendi aliquod praeceptum positivum, nec etiam ex parte divini suppositi reperiri potest in Christo talis necessitas, sed tota est necessitas suppositionis.

15. — Ad *confirmationem* principalis argumenti [n. 3] respondetur negando quod praeceptum supponat subjectum capax culpae secundum omnem statum, sed sufficit ut possit imponi praeceptum quod natura ipsa secundum se sit capax culpae, licet per superiorem potentiam et directionem infallibiliter custodiatur ne deficiat a bono, ut constat etiam in aliis beatis qui jam sunt in statu impeccabilitatis, et tamen illis imponuntur praecepta. Licet ergo esset impeccabilis ex vi unionis hypostaticae et beatitudinis, quia non ea erat inferioris naturae ut peccabilis secundum se, fuit capax praecepti. Nec ad vim et efficaciam praecepti necessaria est illa explicatio comminationis de qua in argumento: si hoc non feceris eris mihi inimicus. Haec enim non pertinet per se ad praeceptum, nisi tantum per accidens respectu subjecti quod secundum talem statum est defectibile. Sufficit ergo ad rationem praecepti quod efficaciter moveatur et dirigat voluntatem inferioris circa rem sibi imperatam secundum capacitatem ipsius et statum in quo est.

16. — *Ultimum* argumentum *varie dissolvitur a theologis.* QUIDAM dicunt quod actus caritatis beatificae comparatus ad divinam bonitatem est simpliciter necessarius, et in Christo et in quolibet beato, at respectu bonitatis creatae est simpliciter liber; et quod beatus necessario amat divinam bonitatem, libere tamen diligit quamcumque creaturam simpliciter loquendo. Et quod hoc sit verum, probatur efficaciter. Caritas cujuscumque beati est quaedam participatio caritatis divinae. Sed divina caritas tantum diligit necessario ipsam divinam bonitatem; omnia autem bona creata et creabilia libere diligit. Ergo idem dicendum est de caritate

creata beatifica. Probatur consequentia; nam quidquid convenit per essentiam divinae caritati, convenit etiam per participationem caritati creatae beatificae. Confirmatur. In nulla creatura reperitur totalis et perfecta ratio bonitatis: ergo caritas non necessitatur ad dilectionem creaturae.

Hoc supposito respondetur ad argumentum quod Christi anima nihil potuit mereri per actum beatificae caritatis quatenus respiciebat bonitatem divinam; merebatur autem per eumdem actum quatenus respiciebat creaturas, et quatenus anima Christi semetipsam et ceteros homines diligebat propter Deum.

Sed nota quod hic actus animae Christi, scilicet caritatis, quamvis esset unus et idem numero respectu creaturarum et respectu Dei, non tamen censebatur simpliciter beatificus nisi prout Deum respiciebat. Nam prout erga creaturas ille actus versabatur potius censendus erat actus viatoris quam comprehensoris. Et ita intelligendus est divus Thomas in solutione ad primum articuli tertii, ubi inquit quod Christus merebatur per actus caritatis, non prout erat actus fruitionis et comprehensoris, sed prout erat actus viatoris. Ubi divus Thomas quam plurimum favet huic solutioni; nam aperte insinuat quod Christus per eumdem actus caritatis qui erat actus beatificus merebatur, quatenus idem actus erat viatoris, vel quatenus versabatur erga creaturas. Nam sicut cognitio creaturarum non est simpliciter necessaria ad essentiam beatitudinis ex parte intellectus, ita amor creaturarum non est simpliciter necessarius ex parte voluntatis. Sed beatitudo atque adeo actus caritatis animae Christi prout versabatur erga creaturas, poterat censeri actus viatoris et non comprehensoris.

17. — Sed quamvis iste modus explicandi sit multorum ex discipulis divi Thomae, et absque dubio probabilissimus et mihi verus, tamen AB ALIIS theologis vehementer impugnatur.

Primo. Radix meriti est caritas quatenus diligit bonitatem divinam. Sed juxta hanc solutionem, caritas Christi non est dicenda principium meriti prout diligit bonitatem divinam, sed prout est amor creaturarum. Ergo. Probatur minor, quia caritas Christi beatifica necessario diligit divinam bonitatem, creaturas vero libere, ut docet praedicta solutio.

Secundo, quia modus operandi libere et necessario sunt diversi et quodammodo repugnantes. Ergo non possunt convenire eidem

actui, nisi talis actus sit infinitus qualis est actus dilectionis divinae, qui propter suam infinitatem potest comprehendere simul istos diversos modos operandi.

Tertio, quia actus ille caritatis beatificae mensuratur aeternitate participata, et consequenter debet esse omnino invariabilis et necessarius. Nec in hoc est eadem ratio de actu dilectionis divinae. Ille enim actus est ipsemet Deus, nec suscipit in se aliquam variationem, sed tota variatio tenet se ex parte creaturarum quas diligit Deus. Ceterum actus dilectionis beatificae, si aliquo modo est liber, in seipso suscipit variationem, et ita non poterit mensurari aeternitate participata.

Nihilominus respondetur ad *primum* quod caritas beatifica necessario diligit divinam bonitatem absolute consideratam. Diligit tamen illam libere prout consideratur ut formalis ratio diligendi creaturas, sicut Deus necessario diligit suam bonitatem absolute consideratam. Ceterum prout consideratur in ratione formali amandi creaturas et ut exerceat rationem finis propter quem amantur creaturae a Deo, libere diligitur ab ipso Deo divina bonitas.

Ad argumentum ergo in forma respondetur quod caritas beatifica est tota radix meriti Christi quatenus diligit divinam bonitatem, secundum posteriorem rationem. Ubi nota quod qui diligit medium propter finem, magis diligit ipsum finem, etiam in dilectione medii. Caritas autem diligit proximum propter Deum, et ita etiam in dilectione proximi magis diligit ipsum Deum. Solum ergo convincit argumentum quod non meruerit Christus per actum dilectionis beatificae secundum quod necessario ex vi beatitudinis fertur in ipsum Deum, non tamen secundum quod libere diligit eumdem Deum in suis creaturis. Quod nullo modo derogat perfectioni meriti ipsius Christi, immo est maxime conforme dicto Christi Joan. 14 (v. 31): *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem,* in hominum scilicet redemptione et adimpletione mandati accepti ab ipso. Praeter quam quod secundum istam solutionem non excludimus quod Christus habuerit alium actum dilectionis Dei secundum se regulatum per scientiam infusam, aut per aliud lumen, ut postea explicabimus.

Ad *secundum* respondetur non esse inconveniens quod idem actus numero, etiamsi finitus sit, habeat diversos modos, etiam

specificos. Nam quando eodem actu volo finem et media in ordine ad illum, unicus actus secundum substantiam est intentio respectu finis et electio respectu mediorum. Et potest contingere quod intentio finis sit necessaria quantum ad specificationem, ut si intendat beatitudinem in communi, et tamen talis actus secundum quod est electio determinati medii in particulari sit libera, etiam quantum ad specificationem et quantum ad exercitium. Praeterea, idem actus numero virtutis fidei simul est speculativus et practicus, etiam formaliter, secundum probabiliorem sententiam; de quo 2. 2, q. 4. Ergo a simili idem actus caritatis potest participare perfectionem caritatis divinae, ita quod secundum diversa objecta sit necessarius et liber; respectu quidem objecti primarii, necessarius; respectu vero secundarii, liber. Nec haec argumenta contra istum modum dicendi videntur habere tantam vim sicut illud quod adduximus in ejus favorem, scilicet quod nulla creatura habet necessariam connexionem cum ipso Deo; et ita repugnat quod Deus necessario habeat aliquam creaturam. Et cum caritas nostra sit participatio caritatis divinae, non habet unde necessitetur ad amorem alicujus creaturae, nisi forte ex aliqua suppositione divina, scilicet voluntatis moventis voluntatem beati ut semper amet aliquam creaturam.

Ad *tertium* argumentum respondetur quod actus ille tantum mensuratur aeternitate secundum quod indefectibilis est et necessarius; secundum vero quod est liber non mensuratur nisi tantum aevo vel tempore discreto.

18. — SECUNDA SOLUTIO quae communiter accommodari solet *ultimo argumento principali* [n. 4] dicit quod in beatis est duplex caritatis amor: alter qui regulatur per beatam visionem, et hic amor est simpliciter necessarius, atque adeo non est meritorius; alter vero qui regulatur per scientiam infusam, per illam scilicet cognitionem supernaturalem quam habent beati extra Verbum per species infusas, et tunc amor est liber quoad exercitium. Nam sicut beatus potest cessare ab hujusmodi actuali cognitione Dei, ita similiter cessare poterit ab actuali amore qui regulatur per hanc cognitionem, et ex consequenti hic caritatis actus potest esse meritorius in Christo et in ceteris beatis. Quod si de facto non est meritorius in aliis beatis, idcirco est quia sunt totaliter comprehensores et in termino, atque adeo extra statum merendi.

Christus autem dum fuit in vita mortali simul erat comprehensor et viator, et ita meruit per hunc caritatis actum.

Hanc solutionem adhibet et constituit magister Soto libro tertio *De natura et gratia,* cap. 7, et colligitur ex Ferrariensi 3 *Contra gentes,* cap. 62, et continet magister Medina hic, dubio 2, circa finem, et multi alii. Et est solutio satis verisimilis. Nam sicut in angelis constituunt theologi duplicem dilectionem qua se ipsos diligunt: alteram pure naturalem et necessariam quae sequitur judicium insitum, alteram vero electivam quae sequitur judicium deliberatum, de qua re 1 p., q. 60, a. 3; ita similiter in beatis constituitur gemina dilectio Dei supernaturalis, et altera libera pro diversitate cognitionis beatificae et cognitionis infusae extra Verbum.

Sed *contra hanc solutionem est argumentum,* secundum communem doctrinam sancti Thomae et Aristotelis: duo accidentia quae solo numero differunt, non possunt esse in eodem subjecto (1). Sed illi duo actus caritatis solo numero differunt, nam cum procedant ab eodem caritatis habitu, non possunt specie differe. Ergo nequeunt esse simul in eadem voluntate beati.

[*a*]. — *Huic argumento respondent quidam theologi* quod, quamvis habitus caritatis viae et patriae sint ejusdem speciei, immo sit unus et idem numero, quia caritas nunquam excidit, ut dicitur prima Cor. 13, at istemet habitus caritatis potest habere actus diversarum specierum. Et ita dicunt quod dilectio Dei quae habetur in via est alterius speciei a dilectione Dei quae habetur in patria, quia illa est omnino libera, haec vero necessaria; similiter dilectio quae habetur a beatis regulata per scientiam infusam est alterius speciei a dilectione quae regulatur per beatam visionem. Haec solutio insinuatur a Cajetano 1 p., q. 82, a. 2 in fine, et refert ibi Capreolum pro eadem sententia. Haec solutio est probabilis, de qua in 2. 2, in materia de caritate.

[*b*]. — *Secunda solutio* est aliquorum dicentium *maximam illam,* scilicet quod duo accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto, habere verum in accidentibus

---

(1) S. Thomas, *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, qla. 3 c. — Aristot., *Metaphysic.*, lib. 3, c. 4, n. 14. Didot 2, 506.

absolutis quae, cum habeant totam suam entitatem et rationem ex ordine ad subjectum cui inhaerent, si ex illo non diversificantur, non manet unde possint diversificari numero; et ita repugnat quod simul sint duo solo numero differentia. In accidentibus vero aliquo modo respectivis non habet verum illa maxima, quia cum respiciant etiam extrinseca objecta, licet simul conveniant in subjecto, adhuc possunt diversificari numero ex diverso ordine ad diversa objecta materialia quae respiciunt. Quae doctrina videtur esse conformis divo Thoma 1 p., q. 76, a. 2, ubi docet quod duo phantasmata ejusdem speciei simul sunt in eodem subjecto. Actus autem caritatis etiam respicit extrinsecum objectum; et ita non inconvenit quod multiplicentur simul in eodem subjecto.

Sed quamvis haec solutio non sit improbabilis et eam teneant multi theologi et magister Medina hic, sed tamen videtur esse contra mentem divi Thomae infra, q. 35, a. 5, ubi docet expresse quod in eodem subjecto non possunt reperiri plures relationes solo numero distinctae ad diversos terminos materiales; et ita quod unus pater non refertur diversis relationibus numero ad plures filios.

Et ratione probatur. Quia secundum doctrinam Aristotelis 5 *Metaphys.*, textu 12 in 7 *Metaphys.*, textu 28, omnis distinctio numerica sumitur a materia vel a subjecto (1). Ergo quaecumque accidentia sunt in eodem subjecto non differunt numero, etiamsi dicant ordinem ad aliquod extrinsecum. Videte Soncinam 7 *Metaphys.*, q. 4, et quod docet divus Thomas 1 p., q. 76, a 2. Optime explicatur a Cajetano ibidem et in 3 p., q. 35, ubi supra. Videte Ferrariensem 2 *Contra gentes*, cap. 73 et 4 *Contra gentes*, cap. 26, et magistrum Bañes 1 p., q. 76 ubi supra, qui dicunt quod phantasmata, v. g. diversorum lapidum, quamvis sint ejusdem speciei in quantum repraesentant individua quae conveniunt in eadem specie, tamen loquendo formaliter differunt omnino secundum speciem, quia si accipiatur id quod formaliter repraesentat unum phantasma, claudit in se aliquam proprietatem quae per aliud phantasma nullo modo potest repraesentari.

Et quidquid sit de hac doctrina in communi, tamen secundum quod applicatur in particulari ad nostrum propositum non potest

(1) Aristot., *Metaphys.*, l. 7, c. 4, n. 1. Didot 2, 564.

habere verum. Isti enim duo actus caritatis non diversificantur aliquo modo ex objecto, etiam materiali, quia uterque versatur erga Deum et proximum. Et ita nec ex subjecto nec ex objecto secundum se sumi potest diversitas aliqua inter istos actus. Nec etiam sufficienter sumitur haec diversitas ex parte principii regulativi quod tenet se ex parte intellectus. Eodem enim amore diligimus eumdem hominem cognitum ex fide et cognitum intuitive, si in ipsa continuatione amoris fiat mihi praesens. Aliter ergo respondetur ad hoc argumentum, quod illi actus caritatis, licet in esse naturae et ex objecto sint ejusdem speciei, tamen in esse moris et in ratione actus humani non pertinent ad eamdem speciem, quia alter necessario fertur circa proprium objectum, alter vero libere. Et ita potest optime intelligi Cajetanus 1 p., ubi supra, quando inquit, quod ab eodem habitu caritatis unico secundum speciem et entitatem procedunt actus diversi specie propter diversum modum attingendi objectum. Et illi duo actus dilectionis angelicae de quibus dicebamus modo, licet sint ab eadem potentia et circa idem objectum, tamen diversificantur specie, quia in primo operatur voluntas ut natura, in secundo vero ut libera. Sic ergo in actu caritatis beatifico caritas operatur ad modum naturae sine aliqua libertate, in alio vero actu operatur libere. Nec est formidandum concedere istos duos actus diversos in caritate beati. Beatus enim non semper cognoscit omnes homines singulares ex vi beatitudinis, ut certum est. Et tamen quando postea per revelationem vel alia via de novo cognoscit aliquem hominem singularem, de novo etiam diligit ipsum ex caritate, et non dilectione beatifica, quae est invariabilis et non suscipit augmentum, etiam ex parte objecti.

[*c*]. — *Tertia solutio* hujus argumenti est quod unus atque idem actus caritatis est in Christo et ex visione Dei beatifica et ex cognitione habita per scientiam infusam; et secundum quod procedit a visione beatifica fuit simpliciter necessarius et incapax meriti, quatenus vero procedebat a scientia infusa fuit liber et meritorius.

Nec in hoc apparet aliqua repugnantia. Nihil enim repugnat quod actus caritatis, qui est simpliciter necessarius, induat quemdam modum libertatis, ex complacentia libera qua Christi volun-

tas prout regulatur per scientiam infusam complacebat sibi in eodem caritatis actu sicut in naturalibus. Unus atque idem actus qui est simpliciter naturalis potest induere quemdam modum violentiae, ut patet cum quis projicit lapidem: motus ille ut est ab inclinatione lapidis est simpliciter naturalis, et ut est ab impulsu projicientis est aliquo modo violentus.

Pro intelligentia nota quod cognitio seu apprehensio scientiae infusae, et cognitio beata, et etiam cognitio fidei in ratione objectiva voluntatis non differunt essentialiter, quia in ordine ad voluntatem et amorem Dei istae apprehensiones non considerantur ut sunt speculativae, sed ut practicae. Et quamvis bonum ut cognitum vel apprehensum specificet actus voluntatis, tamen illa apprehensio vel cognitio, quae se tenet ex parte objecti voluntatis tamquam ratio formalis sub qua vel conditio per se requisita, non est apprehensio speculativa, sed practica. Visio autem beata, et cognitio Dei per scientiam infusam, et cognitio per fidem non distinguuntur practica ratione, sed speculativa tantum. Solum vero differunt quod una est omnino evidens, alia multo minus evidens, alia vero obscura et aenigmatica. Clarum autem et obscurum non sunt proprietates pertinentes ad praxim, sed tantum ad speculationem. Unde diversitas apprehensionis beatae visionis, et scientiae infusae, et fidei non variant rationem formalem objecti caritatis, ac subinde nec mutant ejus speciem; et ita non possunt diversificare operationes caritatis specifica differentia.

Quod si objicias: clarum, et minus clarum, et obscurum quae reperiuntur in istis actibus intellectus variant proprietates et conditiones actus caritatis. Nam actus caritatis qui sequitur claram Dei visionem est omnino necessarius, actus vero caritatis qui sequitur cognitionem scientiae infusae et cognitionem fidei liber est. Ergo clarum et minus clarum et obscurum pertinent ad cognitionem practicam. Patet consequentia, quia conditiones et proprietates intellectus pure speculativi non immutant conditiones et proprietates operationis voluntatis.

Respondetur quod clarum et obscurum per se primo non pertinent ad intellectum practicum, sed ad speculativum; at secundario aliquam variationem accidentariam causant in intellectu practico. Etenim judicium practicum fortius movet voluntatem

si fuerit omnino evidens quam si fuerit minus evidens aut obscurum.

Ex hoc sequitur primo, quod claritas et obscuritas possunt distinguere essentialiter operationes intellectus speculativi, non autem operationes intellectus practici, sed tantum accidentaliter, secundum magis et minus perfectum. Secundo sequitur quod visio beata, et cognitio scientiae infusae, et fidei cognitio, quatenus sunt operationes speculativae, essentialiter distinguuntur in eo quod visio beata attingit Deum secundum se et est omnino clara, cognitio vero scientiae infusae non attingit Deum in se, sed in effectu, cognitio vero fidei est inevidens et obscura. At quatenus sunt operationes eminenter practicae non distinguuntur essentialiter per claritatem et obscuritatem, sed tantum differunt secundum magis et minus perfectum. Simpliciter tamen concedendum est has operationes essentialiter differre, quia magis sunt speculutivae quam practicae, immo ratio practica in illis consequenter se habet ad rationem speculativam. Ex quibus tandem intelligitur veritas hujus tertiae solutionis, scilicet quod unus atque idem actus amoris est in Christo secundum substantiam et entitatem ex visione beatifica et ex cognitione scientiae infusae, quamvis habeat in se illos duos modos diversos accidentarios libertatis et necessitatis.

19. — Secunda difficultas est de infinitate Christi: **utrum meritum Christi fuerit infinitum.**

Arguitur *primo pro parte negativa:* quia meritum et praemium debent proportionari, cum sint correlativa. Sed praemium quod respondet meritis Christi est finitum. Ergo et ipsum meritum. Probatur minor, quia gloria corporis Christi et exaltatio sui nominis et redemptio etiam nostra sunt aliquid finitum. Et nec valet dicere praemium Christi esse infinitum syncategorematice, ita scilicet quod dato quocumque praemio, adhuc Deus potest dare majus et majus praemium, ad quod omne se extendit meritum Christi. Haec tamen solutio non satisfacit argumento, nam inter meritum et praemium non est habitudo potentialis, sed actualis. Itaque tantum debet esse praemium quantum fuerit meritum, quia inter meritum et praemium est aequalis justitia. Ergo si praemium non est infinitum actu nec categorematice, nec etiam

meritum. Ergo debet dari aliquid determinatum correspondens huic justitiae meriti Christi. Illud autem semper erit finitum. Ergo. Confirmatur. Nam justitia et aequalitas exposcit ut ei qui meretur infinitum detur eo modo quo meruit. Ergo si Christus meruit infinitum praemium, reddendum est illi praemium infinitum eo modo quo meruit.

20. — *Secundo.* Meritum Christi non est infinitum quantum ad efficientiam, nec quantum ad sufficientiam: ergo nullo modo est infinitum. Antecedens quantum ad primam partem certum videtur. Quantum ad secundam vero probatur. Ad rationem meriti pertinet quod operans meritorie applicet suum opus ad determinatum praemium. Sed quatenus Christus meruit quoad sufficientiam tantum, non applicuit opus suum meritorium pro aliquo praemio recipiendo; nam si applicuisset, revera cum effectu reciperet a Patre. Ergo Christi meritum quoad sufficientiam non est meritum simpliciter, et ex consequenti non erit simpliciter infinitum.

21. — *Tertio.* Si meritum Christi fuit infinitum: ergo plus meruit quam Deus posset illi tribuere in praemium. Consequens est falsum: ergo sequela. Probatur. Primo, quia Deus non potest producere infinitum praemium. Secundo, quia tunc posset dari, quando meritum Christi esset adaequatum praemio, ita ut non posset ultra se extendere. Sed hoc non potest esse, quia quocumque praemio dato, posset Christus suam operationem applicare et dirigere in aliud praemium. Ergo.

22. — *Quarto.* Gratia habitualis Christi fuit principium meriti et satisfactionis Christi. Sed illa fuit finita, ut dictum est supra, q. 7. Ergo et meritum fuit finitum. Patet consequentia, quia effectus non debet excedere suam causam, siquidem in illa praehabetur in virtute.

23. — *Ultimo.* Deus non potest facere infinitum, ut docent omnes philosophi; alias potentia Dei esset exhausta. Ergo non potuit facere infinitum.

24. — Circa istam quaestionem revocanda sunt in memoriam quae supra, q. 1, a. 2 dicta sunt de infinitate satisfactionis Christi, et q. 7 de infinitate gratiae Christi. Licet enim sit aliqua diversitas inter satisfactionem et meritum, quod scilicet satisfactio per se respicit bonum ejus cui fit, meritum autem respicit bonum

ejus qui meretur, juxta illud commune dictum: Mereor mihi, satisfacio alteri, tamen quantum ad rationem infinitatis eadem videtur esse ratio de satisfactione et merito Christi quantum ad multa.

Pro cujus explicatione *nota* quod infinitas meriti potest attendi vel ex modo merendi, vel ex ipso objecto et praemio meriti.

Et prima infinitas in operatione potest optime intelligi meritoria et salvari sine secunda. Haec enim infinitas in hoc consistit quod Christus mereatur praemium ex omni rigore justitiae, ita quod non possit dari aliquid dignius et excellentius. Et ita intelligitur optime infinitas hujus meriti, etiamsi praemium sit finitum absolute. Si enim daremus quod Christus tantum meruisset gloriam unius hominis, meritum ipsius esset ejusdem perfectionis quam modo est ratione modi merendi, et tamen praemium esset infinitum.

Secunda infinitas meriti attenditur ex objecto, ita scilicet quod in ipso merito reperiatur vera infinitas respondens merito.

Secundo nota quod aliud est aliquod opus esse dignum aliqua retributione, scilicet praemio large dicto; aliud vero quod tale opus sit meritorium illius praemii. Primum enim tantum dicit quod opus aliquod sit studiosum et ex se et ex sua perfectione acceptabile ad tale praemium et proportionatum illi. In quo sensu dicimus hominem religiosum et doctum dignum esse aliqua praebenda, et militem qui strenue militavit dignum esse quod rex illi concedat commendaturam; immo solemus dicere quod meretur illam, accipiendo nomen meriti in larga et propria significatione vel acceptione. Sicut etiam tunc illud quod conceditur militi appellatur praemium, non tamen proprie dictum, meritum enim in rigore dicit opus bonum, cui non tantum ex gratitudine, sed secundum aliquam rationem debiti justitiae respondet praemium. Et ita meritum dictum requirit legem ex parte praemiantis, quod facienti tale opus dabitur praemium tale. Qua lege supposita, qui exercet tale opus, habet jam jus ex justitia ut detur sibi tale praemium; et quanto fuerit magis perfectum tale opus ad executionem talis praemii, eo perfectius erit meritum.

Et haec lex potest esse duplex, quod attinet ad supernaturale praemium. Altera intrinseca ipsi gratiae et quasi connaturalis

ipsi, ita quod non requiritur alia nova lex sive permissio praeter illam quae clauditur in ipsa gratia. Et tale praemium est beatitudinis respectu operum procedentium a gratia hominis particularis. Ad hoc enim quod talia opera sint meritoria beatitudinis, non requiritur ex parte Dei alia promissio et lex ei qui operatus fuerit ex gratia, sed talis promissio clauditur in ipsamet collatione gratiae. Talis enim gratia ex seipsa facit hominem consortem divinae naturae et filium Dei, et consequenter heredem regni gloriae. Unde ipsamet gratia appellatur fons aquae salientis in vitam aeternam, et pondus gloriae atque semen illius, ut explicat divus Thomas 1. 2, q. 114, a. 3 ad tertium. Alia vero est promissio sive lex extrinseca gratiae, taliter quod licet habeat aliquam proportionem cum illa, tamen non est illi intrinseca, sed requirit promissionem et legem Dei respectu talis praemii, ita quod si non sit haec lex et promissio, opera procedentia ex gratia non erunt meritoria talis praemii. V. g., justificatio mea vel gloria non habet intrinsecum ordinem cum gratia Christi, nec cum operationibus illius, etiam secundum quod procedit a gratia unionis, et ita requiritur quod ex Dei parte proponatur tale praemium sub conditione et lege operis meritorii. Et hinc es quod Christus, cum non meruerit gloriam animae, ut infra explicabimus, ut posset mereri alia praemia merito proprie dicto fuit necessarium quod esset lex circa talia praemia, v. g. promissio exaltationis sui nominis, gloriae corporis, redemptionis nostrae. Qua promissione et lege supposita, Christus operatus est in ordine ad tale praemium, et de facto meruit illud, et non amplius.

25. — **Prima conclusio:** *Meritum Christi fuit infinitum ex modo merendi.* Probatur conclusio omnibus rationibus quibus supra, q. 1, a. 2 probatum est satisfactionem Christi esse infinitam. Sic enim etiam meritum ipsius fuit ex omni rigore justitiae, propter infinitum valorem operum per quae merebatur Christus; quae infinitas praecipue attenditur ex infinita dignitate suppositi operantis. Est ista conclusio communis inter theologos recte sentientes.

Secunda conclusio: *Operationes Christi ex valore quem participant a subjecto operante, et etiam ex gratia habituali, valorem habent ut possint esse meritoriae rigorose cujuscumque praemii*

possibilis, si tale praemium promitteretur sibi a Deo. Probatur ista conclusio ex praecedenti. Operationes enim Christi habent infinitum valorem propter infinitatem suppositi operantis. Ergo proportionem habent cum omni praemio possibili. Et ita, si Deus proponeret tamquam praemium incarnationem Patris vel Spiritus Sancti, operationes Christi quae modo sunt possent esse meritoriae talis incarnationis ex omni rigore justitiae, sine alia perfectione majori quam sit illa quam habet de facto.

Tertia conclusio: *Christus de facto non meruit merito proprie et vere dicto incarnationem Patris, vel salutem daemonum, aut gloriam infinitorum hominum, nec etiam quantum ad sufficientiam.* Probatur conclusio. Meritum vere et proprie dictum tantum dicit ordinem ad praemium propositum sub lege et promissione sive implicita sive explicita. Sed hujusmodi objecta nullo modo fuerunt proposita sub aliqua lege. Ergo nullo modo meruit illa. Majorem enim explicuimus notabili ultimo, estque certissima et communis omnium theologorum. Minor autem est adeo certa, quod oppositum, praeter quam quod esset omnino voluntarium, non esset omnino tutum in fide. Nec enim est aliquis locus sacrae scripturae ex quo possit vel apparenter colligi talis lex sive promissio.

Ex quo infertur falsam esse doctrinam aliquorum asserentium Christum meruisse de facto plus quam Deus posset praemiare. Cujus dicti falsitas satis convincitur ex ratione facta. Christus enim nihil meruit de facto, nisi illud quod propositum est sibi tamquam praemium. Sed nunquam Deus proposuit tamquam praemium quod ipse non possit praestare. Ergo Christus de facto non meruit illud. Secundo, nullus vere meretur nisi tantum illud praemium ad quod ex propria intentione ordinat et dirigit suam operationem. Sed Christus nunquam intendit per suas operationes id quod Deus non posset sibi praestare. Ergo. Major est communis sententia theologorum recte sentientium. Et probatur, quia meritum confert jus ex justitia ipsi operanti, ita quod de novo adquirit jus circa ipsum praemium, et ita debet esse voluntarius in tali adquisitione. Minor vero probatur clarissime, quia esset summa imprudentia dirigere intentionem circa aliquod impossibile. Unde modus iste dicendi nullam habet probabilitatem. Quamquam enim pertineat ad excellentiam meriti Christi taliter fuisse infinitum

quod potuit ex omni rigore justitiae mereri quidquid potuit habere rationem praemii, tamen quod meruerit impossibilia nullo modo pertinet ad ejus excellentiam (*).

(*) Hic desinit tractatus de Verbo incarnato in codice Palentino.

In eadem Bibliotheca Capituli Palentini exstat aliud mss. continens plures *lecturas* ineditas theologorum Salmantinorum (cf. *La Ciencia Tomista*, 42 (1930), p. 346), quas inter invenitur *lectura* Auctoris nostri Luna *De merito et gratia Christi* (fol. 397-467), anno 1587 conscripta. Eam tamen hoc in loco non addimus, ne moles voluminis augeatur: eo vel magis quod hujusmodi *lectura* indolem Commentarii in Summam presse dicti non sapit. Melius ergo, una cum aliis *lecturis* ejus, colligemus atque edemus volumine speciali ipsis destinato.

INDICES

AUCTORUM

THOMISTICUS

ALPHABETICUS RERUM

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INDEX AUCTORUM

Abaelardus, 171.
Abulensis, 156, 323, 358, 638.
Aegidius Romanus, 465, 750.
Agatho Papa, 89, 851.
Albertus Magnus (S.), 51, 67, 138, 421, 457, 603.
Aldama, J. A., 29.
Alexander Papa tertius, 93, 95, 104, 519.
Almain, 414, 605.
Altissiodorensis, 51, 421, 438, 651, 693, 694, 847.
Ambrosius (S), 34, 43, 56, 69, 161, 206, 263, 285, 324, 385, 391, 399, 408, 435, 649, 746, 784, 802.
Anselmus (S.), 43, 44, 55, 69, 131, 136, 151, 232, 312, 314, 408, 409, 466, 601, 620, 622, 791, 851.
Arausicanum Concilium, 290.
Antoninus Florent. (S.), 358.
Argentina, Thomas de, 746.
Aristoteles, 37, 51, 59, 73, 77, 86, 97-99, 102, 126, 141, 145, 154, 155, 222, 257, 337, 387, 421, 426, 440, 441, 449, 469, 486, 489, 491, 492, 495, 514, 531, 578, 613, 621, 635, 637, 652, 701, 726, 801, 838, 868.
Athanasius (S.), 437, 461, 466, 639.
Augustinus (S.), 34-36, 38, 41, 43, 45, 50, 55, 64, 65, 69, 72, 74, 89-91, 96, 110, 119, 125, 128, 136, 140, 141, 151, 159, 163, 170, 173, 188, 189, 198, 223, 235, 247, 251, 252, 263, 267, 275, 279, 281, 287, 288, 291, 293, 297-299, 301, 312, 314, 317, 323, 324, 326, 330, 332, 338, 360, 366, 371, 379, 385, 386, 391, 394, 395, 397-399, 402, 408, 410, 411, 454, 461, 464, 466, 470, 471, 476, 486, 489, 491, 505, 511, 515, 521, 522, 539, 550, 558, 565, 570, 575, 576, 584, 601, 607, 608, 620, 634, 640, 642, 651, 653, 670, 671, 682, 683, 691, 784, 793, 802, 813, 849, 851.
Aureolus, P., 163, 651.

Bandelli, V., 313.
Bañes, 474, 719, 726, 758, 759, 831, 868.
Barrio, J. de, 17.
Basiliense Concilium, 231, 312, 315, 512.
Basilius (S.), 285, 382, 399, 461, 466.
Bassolis, J. de, 605.
Beda (S.), 515, 750, 793, 795.
Bernardus (S.), 106, 136, 171, 191, 291, 313, 433, 460, 466, 475, 491, 511, 545, 667.
Biblia Complutensis, 476.
Boetius, 482, 492, 620.
Bonaventura (S.), 51, 67, 113, 232, 251, 293, 313, 327, 421, 429, 438, 457, 465, 768, 819, 827.

Caelestinus Papa (S.), 291, 424.
Cajetanus, 28, 34, 40, 48, 53, 63, 76, 79, 80, 83, 85, 91, 99, 102, 105, 106, 109, 117, 121, 126, 128, 129, 131, 135, 146-150, 154, 157, 176, 177, 180, 191, 193, 205-207, 210, 218, 245, 251, 279, 281, 285, 302, 311, 312, 334, 336, 352, 355-357, 359, 360, 366, 367, 373, 387, 388, 402, 403, 415, 449, 452, 471, 475, 482, 486, 487, 493, 495, 496, 500, 502, 503, 516, 523, 525, 539, 541, 546, 563, 566, 572, 578, 580-584, 587, 588, 599, 611, 614-616, 619, 631, 635, 644-647, 661, 665, 673-676, 685, 686, 688, 694, 698, 701, 703, 704, 713, 717-719, 725, 739, 741, 746, 747, 749, 750, 75-, 757, 760, 769, 778, 780, 796, 812, 827, 828, 832, 834-837, 841, 843, 867-869.
Calepinus A., 461.
Cano M., 344, 756.
Capreolus, 26, 27, 53, 120, 121, 128, 129, 131, 143, 148, 153, 154, 180, 186, 197, 208, 232, 288, 429, 438, 487, 489, 541, 570, 572, 582, 595, 611, 617, 635, 685, 690, 713, 746, 766, 770, 827, 834, 867.
Carthaginense Concilium, IV, 387.
Carthusianus, Dionysius, 88, 274, 358, 502, 778.
Cassiodorus, 488.
Castillo, G. del, 8.
Castro, A. de, 143, 153, 171, 480, 622, 634, 667.
Catherinus, A., 461.
Chalcedonense Concilium, 37, 77, 78, 258, 387, 465, 482, 622.
Charlostadius, 303.
Chrysostomus (S. J.), 38, 56, 73, 285, 358, 391, 399, 435, 466, 476, 757, 849, 852.
Cicero, 34, 385.

Clemens Alex., 461.
Clemens Papa VI, 55, 154, 437, 636, 761.
Constantiense Concilium, 88, 275, 465, 512, 823.
Constantinopolitanum Concilium II, 78, 89, 95, 122, 197, 258, 482, 500, 506, 509, 516, 573, 793.
Constantinopolitanum Concilium III, 123, 161, 206, 256, 259, 261, 506, 573, 639, 649, 828, 851.
Cyprianus (S.), 34, 36, 385, 399, 437, 476.
Cyrillus Alex., (S.), 77, 78, 250, 391, 395, 399, 437, 466, 476, 511, 523, 746, 757, 818, 849.
Cyrus Alex., 506.

Damascenus (S. J.), 76, 89, 94, 125, 136, 147, 159, 161, 230, 232, 237, 238, 256, 301, 303, 305, 386, 391, 438, 482, 488, 505, 511, 515, 523, 576, 601, 615, 620, 633, 642. 649, 758, 784, 786-788, 793, 800, 805, 828, 851.
Decanus Lovaniensis (R. Tapper), 288.
Deza, Didacus de, 26.
Ps-Dionysius, 40, 47, 391, 405, 413, 437, 481, 669, 675.
Driedo, J., 50, 53, 288, 289, 397, 421, 429, 773, 847.
Durandus de S. P., 38, 50, 52, 61, 79, 95, 104, 106, 107, 119, 120, 121, 124, 128, 129, 131, 133, 139, 156, 159, 162, 169, 181, 205, 210, 213, 232, 242, 243, 245, 249, 251, 252, 254, 255, 275, 278, 281, 283, 284, 293, 304, 305, 316, 317, 323, 350, 421, 428, 488, 489, 522, 535, 537, 545, 546, 566, 569, 570, 571, 574, 575, 580, 582, 595, 597, 604, 635, 638, 641, 650, 661, 686, 687, 709, 710, 713, 727, 744, 756, 778, 784, 786-788, 806, 815, 819, 820, 825, 827.

Eckius, 303.
Ephesinum Concilium I, 37, 78, 95, 151, 153, 231, 244, 349, 386, 387, 465, 482, 488, 500, 511, 516, 620, 634, 761, 782, 818.
Epiphanius (S.), 461.
Erasmus, 175.
Eusebius Caesar., 303, 395, 399.
Eymericus, N., 154, 206, 636.

Felix Papa, 515.
Fernández, A., 16.
Ferrariensis, 79, 147, 438, 465, 614, 726, 750, 827, 830, 844, 853, 867, 868.
Firmianus, L., 34.
Fulgentius (S.), 125, 136, 576.

Gabriel B., 67, 103, 128, 163, 164, 190, 233, 245, 274, 275, 278, 301, 304, 336, 414, 457, 516, 558, 582, 605, 651, 719, 784, 827, 842.
Galatinus, P., 396.
Gandavensis, Henricus, 138, 143, 489, 603, 610, 827.
Glossa, 358, 397.
Gregorius Arim., 90, 823.
Gregorius Magnus (S.), 41, 46, 76, 172, 223, 263, 304, 305, 338, 339, 390, 403, 476, 669, 761.
Gregorius Naz. (S.), 437, 466.
Gregorius Nyss., 750, 851.
Gudeus, 86.
Guevara, J., 8.
Guillelmus Parisiensis, 438.

Halensis, Alexander, 51, 53, 66, 164, 165, 312, 421, 429, 438, 457, 502, 522, 582, 652-654, 744, 847, 853.
Hervaeus, 143, 515, 611, 827.
Hieronymus (S.), 34, 36, 38, 207, 238, 251, 252, 308, 323, 325, 358, 385, 391, 399, 505, 565, 576, 842, 849.
Hilarius (S.), 492, 504, 842.
Hispalense Concilium II, 482.
Hosius, Stan., 53, 429, 488.
Hugo de S. C., 358.

Ignatius Martyr (S.), 325.
Ignotus Doctor, 358.
Innocentius Papa III, 639.
Irenaeus (S.), 395, 399, 476.

Ioannes de Neapoli, 144, 611.
Iosephus judaeus, 398.

Lactantius Firmianus, 385.
Lateranense Concilium IV, 482.
Lateranense Concilium sub Martino I, 322, 324, 438, 482, 504, 782.
Laurentius Iustinianus (S.), 746.
Leo Papa (S.), 55, 76, 88, 89, 161, 306, 391, 410, 437, 482, 511, 634, 648, 649, 692, 786, 793.
Luna, A. de, 15, 17, 18, 19, 21, 25, 29, 698.
Lyra, N. de, 322.

Magister Sent., 44, 93, 123, 125, 137, 158, 159, 167, 196, 251, 313, 339, 344, 408, 409, 471, 514-516, 574, 576, 602, 642, 819.
Majoris, 605, 746.
Marsilius de I., 67, 89, 120, 121, 124, 125, 131, 251, 301, 307, 336, 457, 465, 522, 571, 574, 576, 582, 605, 746.
Medina, B., 13, 28, 473, 474, 482, 491, 497, 502, 505, 507, 511, 516, 525, 647, 691, 701, 717, 719, 748, 757, 767, 770, 823, 827, 828, 836, 842, 852, 867, 868.
Mendoza, A. de, 9.
Milevitanum Concilium, 290.

Nestorius, 386.
Nicaenum Concilium I, 36, 37, 153, 302, 308, 456, 465.
Nicephorus, 480, 488.

Occam, 163, 651.
Origenes, 34, 160, 233, 285, 476, 648, 791, 843.
Orosius, 515.

Palacios, Michael de, 502, 746, 784, 842.
Paludamus, P., 51, 169, 202, 421, 429, 438, 565, 661, 744, 761, 786, 827.
Pighius, Alb., 461.
Photinus, 549.
Plato, 515.
Prateolus, Gab., 480, 488.

Remigius, 358.
Richardus de Mediavilla, 438, 465, 502.
Richardus de S. V., 43, 70, 327, 408, 438, 744.
Ripa, J. de, 197, 487.

Sardicense Concilium, 461.
Scotus, 47, 51, 52, 61, 67, 69, 89, 104, 116, 121, 128, 131, 135, 140, 143, 149, 150, 162, 181, 201, 205, 215, 232, 245, 249, 251, 255, 256, 278, 284, 312, 327, 336, 350, 409, 414, 423, 428, 430, 447, 451, 457, 572, 582, 591, 595, 596, 597, 599, 617, 619, 630, 650, 685-687, 709, 710, 713, 719, 733, 734, 744, 756, 770, 784, 815, 819, 820, 827, 839, 842, 857, 867.
Senensis, Sixtus, 319, 567.
Silvester, 154, 636.
Soncinas, 834, 868.

Sophronius (S.), 506, 573, 622.
Soto, D., 53, 79, 105, 149, 154, 180, 185, 196, 207, 235, 292, 293, 316, 319, 328, 367, 429, 438, 451, 474, 522, 535, 557, 566, 607, 611, 617, 635, 645, 690, 766, 770, 794, 830, 844, 853, 858.
Symbolum Athanasianum, 37, 78, 482, 640.

Tabula aurea, 81, 208, 705.
Tertullianus, 358, 565.
Theodoretus, 482.
Theophilactus, 852.
Thomas Aquinas (S.), *passim.*
Toletanum Concilium I, 76, 387, 482, 514, 515, 519.
Toletanum Concilium II, 348.
Toletanum Concilium IV, 387.
Toletanum Concilium VI, 123, 130, 151, 387, 465, 574, 620, 622.
Toletanum Concilium XI, 123, 130, 387, 465. 574.
Tridentinum Concilium, 66, 289, 290, 292, 295, 302, 319, 432, 446, 450, 465, 515, 774, 852.
Turrecremata, J. de, 188, 189, 639.
Tychonius, 454.

Vega, A. de, 293, 761, 764, 768.
Victoria, F. de, 29, 79, 149, 502, 617, 761.

Waldensis, Th., 297, 308, 850.
Wiclef, 515.

INDEX THOMISTICUS

Comment. in Epist. divi Pauli

I ad Tim. 3 381.
Ad Hebraeos 2, lect. 3 381.

Comment. in Sent.

1 d. 1, q. 1, a. 1 393.
1 d. 3, q. 4, a. 2 ad 2 517.
1 d. 33, q. 1 836.
2 d. 9, q. unica, a. 8 ad 2 192.
3 d. 1, q. 1, a. 1 38, 139.
3 d. 1, q. 2, a. 5 ad 2 135, 600.
3 d. 2, q. 2, a. 2 534.
3 d. 3, q. 1, a. 1 313
3 d. 4, q. 1, a. 2 558.
3 d. 5, q. 2, a. 2 126, 577.
3 d. 6, q. 1 92.
3 d. 6, q. 2, a. 3 92, 502.
3 d. 6, q. 3, a. 2 94.
3 d. 6, q. 3, a. 2 517.
3 d. 9, q. 1, a. 2, qla. 1 304.
3 d. 9, q. 1, a. 2, qla. 4 307.
3 d. 11, q. 1, a. 2 251. 819.
3 d. 12, q. 2, a. 1 786.
3 d. 12, q. 2, a. 1-2 232.
3 d. 13, q. 2, a. 1 ad 4 693.
3 d. 13, q. 2, a. 1 ad 6 694.
3 d. 14, q. 1, a. 3 737, 739, 740.
3 d. 14, q. 1, a. 3, qla. 1 212.
3 d. 14, q. 1, a. 3, qla. 5 202, 744, 750.
3 d. 14, q. 1, a. 4 757.
3 d. 17, q. 1, a. 1, qla. 2 ad 1 502.
3 d. 17, q. 1, a. 2 842.
3 d. 19, q. 1, a. 1 290.
3 d. 20, q. 1, a. 1, qla. 1 44.
3 d. 20, q. 1, a. 4, qla. 1 410.
3 d. 31, q. 2, a. 4 215, 732.
4 d. 5, q. 2, a. 2 771.
4 d. 15, q. 1, a. 2 ad 1 64, 453.
4 d. 44, q. 1, a. 2, qla. 3 635.

Summa c. Gentes

l. 1, c. 4 219.
l. 1, c. 6-7 394.
l. 1, c. 28 487.
l. 1, c. 37 833.
l. 1, c. 81 379.
l. 1, c. 93 406.
l. 2, c. 52-53 834.
l. 2, c. 54 493, 831.
l. 2, c. 81 161.
l. 2, c. 83 649.
l. 2, c. 84 649.
l. 3, c. 119 298.
l. 3, c. 162 800.
l. 4, c. 4 82.
l. 4, c. 8 36.
l. 4, c. 27-49 35.
l. 4, c. 28 142, 480, 622.
l. 4, c. 29 153.
l. 4, c. 32 640.
l. 4, c. 34 78, 500.
l. 4, c. 35 76.
l. 4, c. 38 500.
l. 4, c. 41 488.
l. 4, c. 51 402.
l. 4, c. 54 43, 53, 408, 429.
l. 4, c. 55 45, 53, 411, 429, 491.

QQ. DD.

De Veritate q. 20, a. 4 ad 1 704.
q. 20, a. 2 712, 744.
q. 20, a. 6 212.

q. 20, a. 6 ad 3 720.
q. 21, a. 1 ad 1 251.
q. 27, a. 3 760.
q. 29, a. 1 690.
q. 29, a. 1 ad 1 819.
q. 29, a. 1 ad 4 186.
q. 29, a. 3 ad 3 180, 685.
q. 29, a. 4 691.
q. 29, a. 5 ad 4 186, 690.
q. 29, a. 7 289.
q. 29, a. 7 ad 5 192.
q. 29, a. 7 ad 8 65, 454.
q. 29, a. 7 ad 11 64, 453.
De Potentia q. 2, a. 1 491.
q. 3, a. 8 ad 3 760.
q. 5, a. 4 ad 3 517.
q. 6, a. 4 223, 756.
q. 9, a. 4 122.
q. 9, a. 5 ad 13 571, 576.
De unione Verbi incarnati a. 1 491.
a. 1 ad 6 92.
a. 1 et 6 81, 488.
a. 4 826.

QQ. Quodlib.

Quodlib. 2, a. 4 145, 495.
" 5, a. 5 639.
" 6, a. 7 313.
" 9, a. 2 256, 827.

Summa Theol.

1, q. 3, a. 3 79, 489.
1, q. 3, a. 4 834.
1, q. 3, a. 8 487, 501.
1, q. 4, a. 1 ad 3 142, 610.
1, q. 4, a. 2 39, 403, 831.
1, q. 7, a. 2 458.
1, q. 12, a. 6 210.
1, q. 12, a. 8 724.
1, q. 13, a. 4 825.
1, q. 13, a. 7 98.
1, q. 14, a. 12 204, 206.
1, q. 19, a. 1 464.
1, q. 19, a. 5 462.
1, q. 19, a. 10 393, 850.
1, q. 21, a. 4 425, 450.
1, q. 23, a. 5 473.
1, q. 25, a. 5-6 44, 409.
1, q. 29, a. 4 122, 573, 576.
1, q. 29, a. 4 ad 4 125.
1, q. 32, a. 1 712.
1, q. 34, a. 1 ad 3 829.
1, q. 38, a. 1-2 548.
1, q. 39, a. 3 133, 598.
1, q. 39, a. 4 ad 3 810.
1, q. 40, a. 3 122, 127, 573.
1, q. 41, a. 2 838.
1, q. 41, a. 5 120, 571.
1, q. 45, a. 1 754.
1, q. 45, a. 3 756.
1, q. 45, a. 5 226, 755.
1, q. 50, a. 2 495.
1, q. 58, a. 1 738.
1, q. 60, a. 3 867.
1, q. 62, a. 4 266.
1, q. 70, a. 3 ad 3 759.
1, q. 76, a. 1 645.
1, q. 76, a. 2 868.
1, q. 76, a. 3 159, 642.
1, q. 77, a. 1 160, 643.
1, q. 79, a. 9 838.
1, q. 81, a. 3 313.
1, q. 82, a. 2 267, 839.
1, q. 83, a. 1 850.
1, q. 89, a. 1 741.
1, q. 93, a. 5-6 379.
1, q. 95, a. 4 ad 2 456.
1, q. 98, a. 2 ad 4 324.
1, q. 106, a. 1 ad 3 191.
1, q. 110, a. 1-2 564.
1, q. 118, a. 1 649.
1, q. 118, a. 3 161.
1. 2, q. 5, a. 4 839.
1. 2, q. 10, a. 1 838.
1. 2, q. 10, a. 2 267.
1. 2, q. 21, a. 3-4 425.
1. 2, q. 51, a. 1 748.
1. 2, q. 66, a. 3 745.
1. 2, q. 68, a. 1 171.
1. 2, q. 68, a. 1 et 4 667.
1. 2, q. 81, a. 3 310.
1. 2, q. 103, a. 1 299.
1. 2, q. 109, a. 2 293.
1. 2, q. 110, a. 1 et 2 760.
1. 2, q. 110, a. 2 ad 3 226.
1. 2, q. 111, a. 4 173.
1. 2, q. 112, a. 1 681, 757, 773.
1. 2, q. 112, a. 1 ad 3 775.
1. 2, q. 113, a. 2 419.
1. 2, q. 113, a. 8 291.
1. 2, q. 113, a. 10 222.
1. 2, q. 114, a. 1 425, 853.
1. 2, q. 114, a. 3 64, 454.
1. 2, q. 114, a. 3 ad 3 874.
1. 2, q. 114, a. 4 270.
1. 2, q. 114, a. 5 62, 451.
1. 2, q. 114, a. 6 289.
2. 2, q. 1, a. 4 35, 394.
2. 2, q. 2, a. 10 354.
2. 2, q. 19, a. 1 172, 668.

2. 2, q. 19, a. 9 804.
2. 2, q. 19, a. 11 173.
2. 2, q. 24, a. 7 189.
2. 2, q. 29, a. 7 685.
2. 2, q. 30, a. 4 45, 410.
2. 2, q. 61, a. 4 ad 1 442.
2. 2, q. 93, a. 4 ad 2 851.
2. 2, q. 104, a. 2 851.
2. 2, q. 171, a. 2 722, 761.
2. 2, q. 178, a. 1 ad 1 223, 761.
3, q. 1, a. 1 353.
3, q. 1, a. 1 ad 3 234, 788.
3, q. 1, a. 2 194, 872, 874.
3, q. 2, a. 2 142.
3, q. 2, a. 3 619.
3, q. 2, a. 3 ad 3 150, 811.
3, q. 2, a. 3-4 248.
3, q. 2, a. 9 815.
3, q. 2, a. 12 232.
3, q. 2, a. 12 ad 3 109.
3, q. 3, a. 1 ad 1 109.
3, q. 3, a. 2 232.
3, q. 3, a. 3 82, 827.
3, q. 3, a. 7 ad 1 149.
3, q. 3, a. 7 ad 2 134, 598.
3, q. 4, a. 1 ad 3 42, 159, 407.
3, q. 4, a. 2 827.
3, q. 4, a. 2 ad 2 499.
3, q. 4, a. 3 489.
3, q. 6, a. 6 179, 683.
3, q. 7, a. 4 802.
3, q. 7, a. 6 804.
3, q. 7, a. 7 341.
3, q. 7, a. 9 ad 3 678.
3, q. 7, a. 11 165, 192.
3, q. 7, a. 12 194, 209.
3, q. 7, a. 12-13 284.
3, q. 7, a. 13 99.
3, q. 8, a. 3 ad 1 292.
3, q. 8, a. 4 199.
3, q. 8, a. 5 ad 3 180, 684.
3, q. 9, a. 3 710.
3, q. 9, a. 4 213, 219, 746, 748.
3, q. 10, a. 2 724.
3, q. 10, a. 4 ad 3 180, 685.
3, q. 12, a. 2 658.
3, q. 14, a. 1 ad 1 186, 310.
3, q. 14, a. 2 238, 841.
3, q. 14, a. 3 ad 2 239.
3, q. 15, a. 2 319
3, q. 15, a. 7 171.
3, q. 15, a. 10 199.
3, q. 16, a. 1 ad 4 534.
3, q. 16, a. 5 ad 1 126.
3, q. 17, a. 1 79.
3, q. 17, a. 2 144, 494, 677.
3, q. 17, a. 2 ad 1 148, 612, 617.
3, q. 17, a. 2 ad 3 121, 571.
3, q. 19, a. 3 ad 1 185.
3, q. 19, a. 4 289.
3, q. 21, a. 2 842.
3, q. 27, a. 3 794, 796, 797.
3, q. 27, a. 5 ad 3 330.
3, q. 31, a. 5 ad 1 154, 635.
3, q. 34, a. 2 853.
3, q. 34, a. 4 199.
3, q. 35, a. 1 ad 1 144.
3, q. 35, a. 5 ad 1 612.
3, q. 37, a. 3-4 850.
3, q. 41, a. 1 ad 3 793, 794.
3, q. 41, a. 2 ad 2 793.
3, q. 41, a. 3 ad 2 793.
3, q. 46, a. 6 803.
3, q. 46, a. 7 845.
3, q. 47, a. 6 757.
3, q. 48, a. 2 428, 438.
3, q. 48, a. 6 226, 766, 767.
3, q. 49, a. 1 453.
3, q. 49 a. 1 ad 3 289.
3, q. 50, a. 6 766.
3, q. 52, a. 2 639.
3, q. 56, a. 1 766.
3, q. 56, a. 1 ad 3 765.
3, q. 57, a. 6 766.
3, q. 59, a. 6 192, 271.
3, q. 60, a. 5 299.
3, q. 61, a. 3 299.
3, q. 62, a. 5 770.
3, q. 62, a. 6 757, 770.
3, q. 73, a. 3 77.
3, q. 85, a. 3 451.
Supplem., q. 97, a. 5 226.

Opuscula

De ente et essentia, c. 6 145, 834.
Contra errores graecorum, prol. 90.
Responsio ad lectorem Venetum, art. 23 475.
De regimine principum, lib. 3, cap. 13-14 368.

Opuscula pseudothomistica

De praedicamento ad aliquid, cap. 2 80.
De humanitate Christi (opusc. 60), art. 5 et 8 361.

Allegationes Corporis juris canonici

Cap. Firmiter 76, 78, 92, 482.
Ca. Sicut 76.

Ca. Sancta Romana 76.
Clem. unica de summa Trinitate 94.
Clem. Ad nostrum 178.
Ca. Perlatum 302, 304, 305.
Ca. Venerabiles 302, 304.
Ca. Sufficiat 323.
Ca. Beata 323.
Ca. Voventibus 326, 328.
Cap. Cum Christus 519.
Extravag. Unigenitus 636.

Adde allegationem juris civilis

Lex. Si adrogator 441.

INDEX RERUM ALPHABETICUS

(Indicantur pagina et numerus marginalis)

Abstractio duplex: simplicis intelligentiae sive per primam operationem mentis et judicii negativi sive per secundam operationem mentis 127-128; 578, 1.

Abstrahentium non est mendacium: quomodo sit intelligendum 127-128, 1; 578, 1.

Adoptio: quid 274.

An Christus sit Filius Dei adoptivus 275-276.

Adoratio latriae convenit Christo 297-308.

Amor beatificus quomodo determinat voluntatem 854, 9.

Animae humanae quomodo conveniat subsistentia et existentia 645-648; anima separata est semipersona 647-648.

Analogiae unionis hypostaticae 96, 2; 522-523.

Antichristus: erit homo singularis 196.

— quanta erit ejus malitia 196.

Appetitus, propensio et inclinatio, quid nominet proprie loquendo 631, 29.

— duplex: innatus et elicitus 85, 16.

— humanae naturae Christi ad personalitatem humanam, an sit admittendus 84, 15; 85, 16; 630, 28.

Assumptibile duplex: ut possibile assumi et ut aptum assumi 602, 1.

Assumptio et unio quomodo differant 102-105; 530-544; quomodo sit intelligendum quod Filius Dei assumpsit hominem 151; 621-622; 627, 19.

— active accepta est communis tribus personis, terminative autem est propria secundae personae tantum 593.

Beata Virgo Maria: ejus immaculata conceptio 311-315; 561, 3.

— est Mater Dei 349; 623-625.

— an et quomodo maternitatem suam divinam et incarnationem mereri potuit 113, 6; 231, 2.

Bonum est diffusivum vel communicativum sui, quomodo intelligendum 40; 405-406, 33.

Esse communicativum sui, quomodo Deo conveniat 39-40, 9.

triplex Dei communicatio 41; 68, 7; 402, 30.

Si omnes tres personae divinae assumerent naturam humanam, non esset major communicatio intensive, sed solum pluribus modis 406, 34.

Caput proprie et metaphorice dictum 189, 4.

— esse caput Ecclesiae alia ratione dicitur de Christo et de Romano Pontifice 189, 4; 194-195.

— quomodo Christo conveniat esse caput et pater Ecclesiae, 691-693.

— an et quomodo Christus dicatur caput angelorum 190-193.

— caput et cor quomodo se habeant in influendo vitam et motum 694, 5.

Character sacramentalis activus et passivus 224.

Christus sibi non meruit suam incarnationem 293, 6; neque gloriam animae; bene vero gloriam sui corporis et sui nominis exaltationem 264, 4.
— nobis autem meruit omnes gratias, et quidem per actus caritatis sive elicitos sive imperatos 269, 8; 847-875.
— fuit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis 344-346.
— peccare non potuit 231-234; non habuit fomitem peccati 234-236; neque ignorantiam 238.
— in Christo est unum tantum esse existentiae 254-257.
— Christi persona, an et quomodo dici possit composita 87-93; 500-513.
— est univoce homo nobiscum 618, 11.
— Christus habuit scientiam beatam, infusam, acquisitam 700-731.
— an et quomodo scientia infusa animae Christi dici possit discursiva 730-731.
— utrum per scientiam infusam cognoverit futura contingentia 719-720.
— scientia creata Christi an sit infinita 700-707.

Communicatio idiomatum convenit Christo ratione unionis hypostaticae 242-253.

Conceptio differt a nativitate 347.

Conversio duplex: per transsubstantiationem et per transmutationem 76, 3.
— effectum conversionis in Deum tutissimum est semper referre in gratiam Dei efficaciter moventem tamquam in suam causam efficientem; defectum vero conversionis referre in libertatem arbitrii infirmi et miseri 74.

Definitio hominis duplex: physica et metaphysica 92.

Effectus formalis primarius et maxime intimus non potest separari a forma 832, 15; quomodo intelligendum effatum: impossibile est unum numero effectum pendere a pluribus causis totalibus ejusdem generis ejusdemque ordinis 596; efficere et terminare quo differant 596-597; Verbum divinum non potest vices gerere causae formalis 604.

Esse tripliciter sumi potest, scilicet pro esse essentiae formaliter, pro esse subsistentiae et pro esse existentiae actualis 254-255, 1.

Existentia unica in Christo 627, 11; non est probabile quod existentia sola ratione distinguatur ab essentia in creaturis 834, 17; an existentia accidentis differat ab existentia substantiae cui inhaeret 608, 8.

Fidei motivum: partes voluntatis in ejus actu 200-201.
— an possit dari cum evidentia in attestante 663; et cum visione divinae essentiae 660-661.
— objectum fidei primarium et secundarium 662, 6; deficiente objecto primario, an manere possit idem habitus specie fidei 663.

Forma duplex: totalis et partialis 520, 6; discrimen inter effectum formamalem formae totalis et effectum principii activi 520, 6.

Gratia habitualis bifarie considerari potest: secundum se et secundum effectum ejus formale 167.
— an creetur 750; solus Deus est causa ejus principalis 681, 6; humanitas Christi est causa ejus instrumentalis conjuncta 696; Christus tamen ut homo est causa principalis meritoria et moralis 682; 772, 22.
— Gratiae, non naturae respondet gloria 210.
— Plenitudo gratiae habitualis Christi maxima tam intensive quam extensive 174-175.
— quo in sensu gratia Christi habitualis dici possit infinita 182-184; 682-688.
— scientia animae Christi non potest simpliciter loquendo dici infinita quemadmodum dicitur gratia infinita 209, 4.

— duplex eminentia potest considerari in gratia animae Christi: alia secundum essentiam suam, et sic est maxima omnium gratiarum; altera ex conjunctione ad gratiam unionis 193.
— an sit ejusdem speciei cum gratia habituali aliorum hominum 657, 7; 678, 7-10.
— *gratia unionis*: quid 108-109; 547-549; est maxima gratia 140-142; 608, 13; et infinita 176, 1; an poterit cadere sub merito 109-113; 549-559; bifarie considerari potest: ex parte relationis quae consequitur in ipsa humanitate assumpta et ex parte ipsius hypostasis Verbi Dei 679, 2.

Habitus scientiae in nobis non est collectio specierum formaliter, sed facultas quaedam intellectus adquisita ex actibus ad judicandum de conclusionibus 216; 739, 1; 740; 747, 4.

Ignorantia triplex: pravae dispositionis, privationis et negationis 797, 1.
Illuminatio duplex: exterior et interior 221-222, 3.
Incarnatio: nomen 34, 2; 385, 2; inhumanatio 386.
— probabile videtur quod unio et assumptio seu incarnatio non differunt realiter tamquam res a re, sed realiter formaliter tamquam actio et passio, quae materialiter identificantur cum eodem motu 541, 27.
— duplex modus loquendi de Incarnatione sanus et catholicus 41, 10.
— ejus possibilitas, an sola ratione apodictice probari vel improbrari valeat 37-39; 387-392.
— ejus convenientia 34, 1; 39-43; 400-407.
— ejus factum sive existentia 34, 1; 73-74; 385, 1.
— ejus credibilitas adversus gentiles, judaeos et haereticos 35-36; 394-400.
— ejus necessitas, supposita reparatione humani generis per modum condignae satisfactionis 43-66; 407-456.
— ejus motivum est redemptio hominis ab omnibus peccatis 66-72; 456-475; et quidem principaliter a peccato originali 72-73; 475-479.
— est opus maximae misericordiae et caritatis Dei erga homines 45-47; 455, 54.
Instrumenti duplex operatio: alia propria, alia ex motione principalis agentis 225, 8.
— Humanitas Christi efficienter physice gratiam per modum instrumenti conjuncti Divinitati 225, 8: ut instrumentum tamen morale potest concurrere ad creandum vel ad annihilandum 227.

Libertas vera in quo consistat 267, 7; libertas et necessitas quid et quotuplex 838-839.
— formaliter est in voluntate, sed radicaliter in intellectu 268; 859, 13.
— in Christo fuit perfectissima libertas, 849.

Membra Christi quaenam sint 188-189.
Missio: si Pater fieret homo, non diceretur mitti in mundum 594.
Mysterium: idem est quod secretum divinum vel sacrum 380, 8.
— ejus magnitudo ex duplici capite considerari potest, scilicet ex profunditate rei occultae et ex parte ipsius occultationis 380, 8. Priori modo, mysterium Trinitatis est omnium maximum; secundo modo, maximum est mysterium Verbi incarnati 380, 8; 382, 12.
— an de eo possit dari scientia 383, 13, et vera demonstratio 383-384, 14-15.
Mysticorum visiones et auditiones quomodo sunt intelligendae 365.
Mysticum Corpus Christi et Christus ipse quomodo se habeant quoad meritum et praemium 63-65.

Nativitas: differt a conceptione 347.
— duplex: in utero et ex utero 347.
Natura et suppositum quomodo differant in creaturis 143-148; in compositis ex materia et forma 78, 2; 79, 2; 81, 10; 488-489, 1; 491.

— naturae divinae convenit secundum seipsam esse principium assumptionis humanae naturae, non autem esse terminum ejus nisi ratione personae, quatenus naturam humanam assumpsit ad sui personam 118-126; 568-577.
— natura melior non facit meliorem visionem.

Naturale dicitur a natura vel a nativitate 113, 2; 559, 1.
— multipliciter accipitur, scilicet simul cum natura vel nativitate, ex principiis naturae sive ex vi nativitatis, quandoque quidem supposita lege Dei, quandoque vero virtute principii efficientis ipsam nativitatem 113-114, 2-3; 559-561, 2-3.

Perfectio duplex: simpliciter et secundum quid sive pura et mixta 39, 9; 404, 31.

Persona divina bifarie sumitur, scilicet pro persona ut abstrahit a subsistentia absoluta vel relativa, et pro supposito divino quatenus relative distinguitur ab aliis personis 115,2; 562-563, 2.
— soli personae divinae utroque modo sumptae convenit naturam creatam assumere, minime vero personae creatae vel creabili 115-118; 135; 568.
— Verbum sive secunda persona Trinitatis terminat naturam assumptam 121, 6; 572, 7.

Personalitas et existentia realiter differunt 148-149; 617, 8; 647, 5; quomodo dicatur causari ex principiis naturae 618-619; an importet rationem causae formalis respectu naturae 619, 12.

Praedestinatio quomodo et respectu cujus conveniat Christo 277-285.
— praedestinatio Christi est causa et exemplar nostrae praedestinationis 289-296.

Redemptio et reparatio humanae naturae lapsae per Verbum Dei incarnatum 43-45; 408-411.

Salvatoris officia et epitheta dignissima: testis ocularis vitae aeternae, dux omnium in vitam aeternam, exemplar et praeceptor cui obedire tenemur, salvator et vivificator omnium hominum 377, 1.

Sanguis Christi unitus fuit divinitati in persona Verbi 154, 7; 636, 6.
— an fuerit animatus 637-638.

Satisfactio pro peccato ex condigno et ex toto rigore justitiae 51-61; 426-448.

Spes theologica non fuit in Christo 665-666.

Subjectum duplex: inhaesionis et denominationis 347-348.

Suppositum et natura quomodo differunt 610-614.

Subsistentia et ratio subsistendi 87, 3; 482-483; in Deo non solum est nomen essentiale, sed etiam personale 121, 6; 572, 7.
— subsistentia et singularitas, 80, 7.

Theologia, qua ratione est perfectissima scientiarum 57, 25.
— processus theologicus elicitus et imperatus 388, 6.
— quomodo se gerere debet theologus in mysterio Verbi incarnati pertractando 382-384.
— ordo et conspectus *Summae theologicae* Sancti Thomae Aquinatis 33; 377-378, 1-2.
— subjectum peculiare III Partis: Deus incarnatus sive Deus homo, vel etiam mysterium Verbi incarnati 33; 378, 2.

Timor servilis non fuit in Christo neque est in beatis, bene vero timor filialis secundum quemdam actum excellentissimum 172, 5; 668-670; insuper et timor sensibilis ut propassio 240.

Unio: quid 98.
— triplex ejus acceptio 98, 1; 524, 1.
— triplex: essentialis, accidentalis et substantialis 516, 1.
— in natura 75, 1; 480, 1.
— in persona 81-88, 11; 488, 1.
— secundum personam vel hypostatica 96-97, 3; 98, 1; 524, 8.
— divinae et humanae naturae in Christo non est facta in natura 75-78; 480-487; sed in persona et secundum personam 79-86; 95-97; 488-500; 516-524.

— an sit aliquid creatum 98-102; 524-530.
— ejus comparatio cum aliis unionibus 105-107; 544.
— non est facta mediante gratia habituali 651-654.

Verbum Dei quod semel assumpsit nunquam dimisit 638, 8.
Virtutes morales infusae an dentur 656, 2; quomodo differant ab acquisitis vel naturalibus 658-659; in Christo fuerunt ambae 656-659.
Visio increata divinae essentiae non potest communicari intellectui creato 198-199, 3-4.
Voluntas efficax et inefficax 839.
— voluntatum conformitas materialis et formalis 839.
— Christi voluntas quotuplex et quomodo voluntati divinae conformetur 839-845.
— in voluntate Christi fuit summum gaudium et summa tristitia, etiam secundum rationem et portionem superiorem 845, 11.

INDEX QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

INTRODUCCION

Pag.

1 — Los manuscritos 5

2 — Nuestra edición 13

3 — Parte que es de Báñez y parte que corresponde al sustituto en el comentario del segundo ciclo 15

CURSUS ANNI ACADEMICI 1571-1572

QUAESTIO PRIMA

De convenientia incarnationis

ART. I. — Utrum fuerit conveniens Deum incarnari 34

" II. — Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari 43

" III. — Utrum si homo non peccasset nihilominus Deus incarnatus fuisset 66

" IV. — Utrum Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccatis 72

" V-VI. — Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis 73

Utrum incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi 73

QUAESTIO SECUNDA

De modo unionis Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem

Pag.

ART. I. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in una natura. 75
" II. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona ... 78
" III. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in supposito sive in hypostasi 85
" IV. — Utrum persona Christi sit composita 87
" V. — Utrum in Christo fuerit unio animae et corporis ... 93
" VI. — Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter 95
" VII. — Utrum unio divinae et humanae naturae sit aliquid creatum 98
" VIII. — Utrum idem sit unio quod assumptio 102
" IX. — Utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum. 105
" X. — Utrum unio incarnationis sit per gratiam 108
" XI. — Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta 109
" XII. — Utrum gratia unionis fuerit Christo homini naturalis. 113

QUAESTIO TERTIA

De unione ex parte personae assumentis

ART. I. — Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam 115
" II. — Utrum naturae divinae conveniat assumere 118
" III. — Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere 126
" IV. — Utrum una persona possit assumere naturam creatam alia non assumente 130
" V. — Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere praeter personam Filii 130
" VI. — Utrum duae persona divinae possint assumere unam et eamdem numero naturam 131
" VII. — Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas 135
" VIII. — Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum 136

QUAESTIO QUARTA

De unione ex parte assumpti

Pag.

ART. I. — Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura 137
" II. — Utrum Filius Dei assumpserit personam 142
" III. — Utrum persona divina assumpserit hominem 151
" IV. — Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis 152
" V. — Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis 152
" VI. — Utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae 152

QUAESTIO QUINTA

De assumptione partium humanae naturae

ART. I. — Utrum Filius Dei assumpserit verum corpus 153
" II. — Utrum Christus habuerit corpus carnale sive terrestre 153
" III. — Utrum Filius Dei animam assumpserit 157
" IV. — Utrum Filius Dei assumpserit mentem humanam sive intellectum 157

QUAESTIO SEXTA

De ordine assumptionis

ART. I. — Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima 158
" II. — Utrum Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu 159
" III. — Utrum anima Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita 160
" IV. — Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita 161

Pag.

ART. V. — Utrum Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus 162
" VI. — Utrum Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia 163

QUAESTIO SEPTIMA

De gratia Christi secundum quod est singularis homo

ART. I. — Utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis 167
" II. — Utrum in Christo fuerint virtutes 168
" III. — Utrum in Christo fuerit fides 169
" IV. — Utrum in Christo fuerit spes 169
" V. — Utrum in Christo fuerint dona 170
" VI. — Utrum in Christo fuerit donum timoris 171
" VII. — Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae 173
" VIII. — Utrum in Christo fuerit prophetia 174
" IX. — Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo 174
" X. — Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi 175
" XI. — Utrum gratia Christi sit infinita 176
" XII. — Utrum gratia Christi potuerit augeri 178
" XIII. — Utrum gratia habitualis in Christo subsequatur unionem 184

QUAESTIO OCTAVA

De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae

ART. I. — Utrum Christo secundum quod est homo competat esse caput Ecclesiae 187
" II. — Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora 187
" III. — Utrum Christus sit caput omnium hominum 187
" IV. — Utrum Christus secundum quod homo sit caput angelorum 190
" V. — Utrum sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae cum gratia singularis illius hominis 193

Pag.

ART. VI. — Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christi .. 194
" VII. — Utrum diabolus sit caput malorum 195
" VIII. — Utrum Antichristus sit caput malorum 195

QUAESTIO NONA

De scientia Christi in communi

ART. I. — Utrum in Christo fuerit aliqua scientia praeter divinam 197
" II. — Utrum in Christo fuerit scientia beatorum vel comprehensorum 199
" III. — Utrum in Christo sit alia scientia indita praeter scientiam beatam 199
" IV. — Utrum in Christo fuerit aliqua scientia experimentalis adquisita 201

QUAESTIO DECIMA

De scientia beata animae Christi

ART. I. — Utrum anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam 204
" II. — Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia ... 204
" III. — Utrum anima Christi possit cognoscere infinita in Verbo 207
" IV. — Utrum anima Christi perfectius videat Verbum quam quaelibet alia creatura 210

QUAESTIO UNDECIMA

De scientia indita vel infusa animae Christi

ART. I. — Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia 211
" II. — Utrum anima Christi potuerit intelligere secundum scientiam inditam vel infusam non convertendo se ad phantasmata 213

Pag.

ART. III. — Utrum anima Christi habuerit scientiam inditam seu infusam per modum collationis 214
" IV. — Utrum in Christo scientia indita seu infusa fuerit minor quam in angelis 215
" V. — Utrum scientia indita seu infusa in Christo fuerit habitualis scientia 216
" VI. — Utrum scientia indita animae Christi fuerit distincta secundum diversos habitus 217

QUAESTIO DUODECIMA

De scientia animae Christi acquisita vel experimentali

ART. I. — Utrum secundum scientiam adquisitam vel experimentalem Christus omnia cognoverit 218
" II. — Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit 219
" III. — Utrum Christus aliquid ab hominibus didicerit ... 219
" IV. — Utrum Christus ab angelis scientiam acceperit 219

QUAESTIO DECIMATERTIA

De potentia animae Christi

ART. I. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam 220
" II. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum 220
" III. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis 227
" IV. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis 227

QUAESTIO DECIMAQUARTA

De defectibus corporis quos Christus in humana natura assumpsit

ART. I. — Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam cum corporis defectibus 229
" II. — Utrum Christus ex necessitate defectibus corporis subjacuerit 229

Pag.

ART. III. — Utrum Christus defectus corporales contraxerit ... 230
" IV. — Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit 230

QUAESTIO DECIMAQUINTA

De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit

ART. I. — Utrum in Christo fuerit peccatum 231
" II. — Utrum in Christo fuerit fomes peccati 234
" III. — Utrum in Christo fuerit ignorantia 236
" IV. — Utrum anima Christi fuerit passibilis 238
" V. — Utrum in Christo fuerit verus dolor sensibilis 239
" VI. — Utrum in Christo fuerit tristitia 239
" VII. — Utrum in Christo fuerit timor 240
" VIII. — Utrum in Christo fuerit admiratio 240
" IX. — Utrum in Christo fuerit ira 241
" X. — Utrum Christus fuerit simul viator et comprehensor. 241

QUAESTIO DECIMASEXTA

De his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri

ART. I. — Utrum haec sit vera: Deus est homo 242
" II. — Utrum haec sit vera: Homo est Deus 247
" III. — Utrum Christus possit dici homo dominicus 247
" IV. — Utrum ea quae sunt humanae naturae de Deo dici possint 247
" V. — Utrum ea quae sunt humanae natura possint dici de natura divina 247
" VI. — Utrum haec sit vera: Deus factus est homo 248
" VII. — Utrum haec sit vera: Homo factus est Deus 249
" VIII. — Utrum haec sit vera: Christus est creatura 250
" IX. — Utrum ille homo, demonstrato Christo, incoeperit esse 252

Pag.

ART. X. — Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo est creatura, vel incoepit esse 252
" XI. — Utrum Christus secundum quod homo sit Deus 253
" XII. — Utrum Christus secundum quod homo sit hypostasis vel persona 253

QUAESTIO DECIMASEPTIMA

De unitate Christi quantum ad esse

ART. I. — Utrum Christus sit unum vel duo 254
" II. — Utrum in Christo sit tantum unum esse 254

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

De unitate Christi quantum ad voluntatem

ART. I. — Utrum in Christo sint duae voluntates 258
" II. — Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis praeter rationis voluntatem 258
" III. — Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem 258
" IV. — Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium 259
" V. — Utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult 259
" VI. — Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum ... 259

QUAESTIO DECIMANONA

De unitate operationis in Christo

ART. I. — Utrum in Christo sit tantum una operatio 261
" II. — Utrum in Christo sint plures humanae operationes. 262
" III. — Utrum actio humana Christi potuerit ei esse meritoria 262
" IV. — Utrum Christus aliis mereri potuerit 263

Pag.

QUAESTIO VIGESIMA. — **De subjectione Christi ad Patrem** 272

QUAESTIO VIGESIMAPRIMA. — **De oratione Christi** 272

QUAESTIO VIGESIMASECUNDA. — **De sacerdotio Christi** 272

QUAESTIO VIGESIMATERTIA

De adoptione, an Christo conveniat

ART. I. — Utrum Deo conveniat filios adoptare 273

" II. — Utrum adoptare conveniat toti Trinitati 273

" III. — Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae .. 273

" IV. — Utrum Christus secundum quod homo sit filius Dei adoptivus 275

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA

De praedestinatione Christi

ART. I. — Utrum Christo conveniat praedestinatum esse 277

" II. — Utrum haec sit falsa: Christus secundum quod homo est praedestinatus esse Filius Dei 277

" III. — Utrum Christi praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis 285

" IV. — Utrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis 287

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA

De adoratione Christi

ART. I. — Utrum eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas 297

" II. — Utrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latriae 300

" III. — Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae. 302

Pag.

ART. IV. — Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriae. 307
" V. — Utrum mater Dei sit adoranda adoratione latriae. 308
" VI. — Utrum sanctorum reliquiae aliquo modo sint adorandae 308

QUAESTIO VIGESIMASEXTA

De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum

ART. I. — Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo 309
" II. — Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo 309

QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA

De sanctificatione Beatae Virginis

ART. I. — Utrum Beata Virgo fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero 310
" II. — Utrum Beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem 310
" III. — Utrum Beata Virgo fuerit emundata ab infectione fomitis 315
" IV. — Utrum per sanctificationem in utero fuerit Beata Virgo praeservata ab omni peccato actuali 319
" V. — Utrum Beata Virgo per sanctificationem in utero obtinuerit gratiae plenitudinem 320
" VI. — Utrum sanctificari in utero post Christum proprium fuerit Beatae Virginis 320

QUAESTIO VIGESIMAOCTAVA

De virginitate Matris Dei

ART. I. — Utrum Mater Dei fuerit virgo in concipiendo Christum 321
" II. — Utrum mater Christi fuerit virgo in partu 321
" III. — Utrum mater Christi permanserit virgo post partum. 321
" IV. — Utrum Mater Dei virginitatem voverit 321

QUAESTIO VIGESIMANONA

De desponsatione Matris Dei

Pag.

ART. I. — Utrum Christus debuerit de virgine desponsata nasci. 325
" II. — Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium 325

QUAESTIO TRIGESIMA

De annuntiatione Beatae Virginis

ART. I. — Utrum fuerit necessarium Beatae Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat 329
" II. — Utrum Beatae Virgini debuerit annuntiatio fieri per angelum 329
" III. — Utrum angelus annuntians debuerit Virgini apparere visione corporali 329
" IV. — Utrum annuntiatio fuerit convenienti ordine perfecta. 329

QUAESTIO TRIGESIMAPRIMA

De materia de qua corpus Salvatoris conceptum est

ART. I. — Utrum caro Christi fuerit sumpta ex Adam 331
" II. — Utrum Christus sumpserit carnem de semine David. 331
" III. — Utrum genealogia Christi convenienter ab Evangelistis texatur 331
" IV. — Utrum materia corporis Christi debuerit esse assumpta de femina 332
" V. — Utrum caro Christi fuerit concepta ex purissima sanguinibus Virginis 333
" VI. — Utrum corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus 333
" VII. — Utrum caro Christi ab antiquis patribus peccato infecta fuerit 333
" VIII. — Utrum Christus fuerit in lumbis Abrahae decimatus. 334

QUAESTIO TRIGESIMASECUNDA

De principio activo in conceptione Christi

Pag.

ART. I. — Utrum efficere conceptionem Christi debeat attribui Spiritui Sancto 335
" II. — Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu Sancto 335
" III. — Utrum Spiritus Sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem 335
" IV. — Utrum Beata Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi 335

QUAESTIO TRIGESIMATERTIA

De modo et ordine conceptionis Christi

ART. I. — Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis 338
" II. — Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti conceptionis 339
" III. — Utrum caro Christi prius fuerit concepta et postmodum assumpta 339
" IV. — Utrum conceptio Christi fuerit naturalis 340

QUAESTIO TRIGESIMAQUARTA

De perfectione prolis conceptae

ART. I. — Utrum Christus fuerit sanctificatus in primo instanti suae conceptionis 341
" II. — Utrum Christus secundum hominem habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suae conceptionis. 341
" III. — Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit 341
" IV. — Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suae conceptionis 343

QUAESTIO TRIGESIMAQUINTA

De nativitate Christi

Pag.

ART. I. — Utrum nativitas naturae conveniat magis quam personae 347
" II. — Utrum Christo sit attribuenda aliqua nativitas temporalis 348
" III. — Utrum secundum temporalem nativitatem Christi Beata Virgo possit dici mater ejus 348
" IV. — Utrum Beata Virgo debeat dici mater Dei 349
" V. — Utrum in Christo sint duae filiationes 349
" VI. — Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris ... 352
" VII. — Utrum Christus debuerit in Bethlehem nasci 352
" VIII. — Utrum Christus fuerit congruo tempore natus ... 353

QUAESTIO TRIGESIMASEXTA

De manifestatione Christi nati

ART. I. — Utrum Christi nativitas debuerit omnibus esse manifesta 354
" II. — Utrum nativitas Christi aliquibus debuerit manifestari 356
" III. — Utrum sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata 356
" IV. — Utrum per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit 356
" V. — Utrum nativitas Christi debuerit per angelos et stellam manifestari 356
" VI. — Utrum convenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata 357
" VII. — Utrum stella quae Magis apparuit fuerit una de caelestibus stellis 357
" VIII. — Utrum Magis convenienter venerint ad Christum adorandum et venerandum 357

QUAESTIO TRIGESIMASEPTIMA

De circumcisione Christi et de aliis legalibus circa puerum Christum observatis

Pag.

ART. I. — Utrum Christus debuerit circumcidi 359
" II. — Utrum convenienter fuerit Christo nomen impositum. 360
" III. — Utrum convenienter fuerit Christus in templo oblatus. 360
" IV. — Utrum convenienter Mater Dei purganda ad templum accesserit 361

QUAESTIO TRIGESIMAOCTAVA

De baptismo Joannis

ART. I. — Utrum fuerit conveniens Joannem baptizare 362
" II. — Utrum baptismus Joannis fuerit a Deo 362
" III. — Utrum in baptismo Joannis gratia daretur 362
" IV. — Utrum baptismo Joannis solus Christus debuerit baptizari 362
" V. — Utrum baptismus Joannis cessare debuerit postquam Christus est baptizatus 362
" VI. — Utrum baptizati baptismo Joannis fuerint baptizandi baptismo Christi 363

QUAESTIO TRIGESIMANONA

De baptismo Christi

ART. I. — Utrum fuerit conveniens Christum baptizari 364
" II. — Utrum Christum decuerit baptizari baptismo Joannis. 364
" III. — Utrum convenienti tempore Christus fuerit baptizatus 364
" IV. — Utrum Christus debuerit baptizari in Jordane 364
" V. — Utrum Christo baptizato debuerint caeli aperiri ... 364
" VI. — Utrum convenienter Spiritus Sanctus super Christum baptizatum dicatur in specie columbae descendisse 365

Pag.

ART. VII. — Utrum illa columba in qua Spiritus Sanctus apparuit fuerit verum animal 365
" VIII. — Utrum convenienter Christo baptizato fuerit vox Patris audita Filium protestantis 366

QUAESTIO QUADRAGESIMA

De modo conversationis Christi

ART. I. — Utrum Christus debuerit inter homines conversari, an solitariam agere vitam 367
" II. — Utrum Christum debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo 367
" III. — Utrum Christus in hoc mundo debuerit pauperem vitam agere 367
" IV. — Utrum Christus fuerit conversatus secundum legem. 368

QUAESTIO QUADRAGESIMAPRIMA

De tentatione Christi

ART. I. — Utrum Christo tentari conveniens fuerit 369
" II. — Utrum Christus debuerit tentari in deserto 370
" III. — Utrum tentatio Christi debuerit esse post jejunium. 371
" IV. — Utrum fuerit conveniens tentationis modus et ordo. 371

QUAESTIO QUADRAGESIMASECUNDA

De doctrina Christi

ART. I. — Utrum Christus non solum judaeis sed etiam gentibus debuerit praedicare 372
" II. — Utrum Christus debuerit judaeis sine eorum offensione praedicare 372
" III. — Utrum Christus omnia publice docere debuerit 372
" IV. — Utrum Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere 373

CURSUS ANNORUM ACADEMICORUM 1589-1591 IN UNIVERSITATE SALMANTINA

(QQ. 1-19)

Pag.

In Prologum divi Thomae 377

QUAESTIO PRIMA

De convenientia incarnationis

ART. I. — Utrum fuerit conveniens Deum incarnari 385
" II. — Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari 407
" III. — Utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset 456
" IV. — Utrum Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati 475

QUAESTIO SECUNDA

De modo unionis Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem

ART. I. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in una natura. 480
" II. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona ... 488
" III. — Utrum unio Verbi incarnati sit facta in supposito sive hypostasi 499
" IV. — Utrum persona Christi sit composita 500
" V. — Utrum in Christo fuerit unio animae et corporis ... 514
" VI. — Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter 516
" VII. — Utrum unio divinae et humanae naturae sit aliquid creatum 524
" VIII. — Utrum idem sit unio quod assumptio 530
" IX. — Utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum. 544
" X. — Utrum unio incarnationis sit per gratiam 547

Pag.

ART. XI. — Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta 549
" XII. — Utrum gratia unionis fuerit Christo homini naturalis 550

QUAESTIO TERTIA

De unione ex parte personae assumentis

ART. I. — Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam 562
" II. — Utrum naturae divinae conveniat assumere 568
" III. — Utrum abstracta personalitatem per intellectum natura possit assumere 578
" IV. — Utrum una persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente 593
" V. — Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, praeter personam Filii 594
" VI. — Utrum duae personae divinae possint assumere unam et eamdem numero naturam 594
" VII. — Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas 599
" VIII. — Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum 601

QUAESTIO QUARTA

De unione ex parte assumpti

ART. I. — Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura 602
" II. — Utrum Filius Dei assumpserit personam 610
" III. — Utrum persona divina assumpserit hominem 619
" IV. — Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis 632
" V. — Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis 632
" VI. — Utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae 633

QUAESTIO QUINTA

De assumptione partium humanae naturae

Pag.

ART. I. — Utrum Filius Dei assumpserit verum corpus 634
" II. — Utrum Christus habuerit corpus carnale sive terrestre 634
" III. — Utrum Filius Dei animam assumpserit 640
" IV. — Utrum Filius Dei assumpserit mentem humanam sive intellectum 640

QUAESTIO SEXTA

De ordine assumptionis

ART. I. — Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima 641
" II. — Utrum Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu 642
" III. — Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro 644
" IV. — Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita 649
" V. — Utrum Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus 649
" VI. — Utrum Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia 650

QUAESTIO SEPTIMA

De gratia Christi secundum quod est singularis homo

ART. I. — Utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis 655
" II. — Utrum in Christo fuerint virtutes 656
" III. — Utrum in Christo fuerit fides 659
" IV. — Utrum in Christo fuerit spes 664
" V. — Utrum in Christo fuerint dona 667
" VI. — Utrum in Christo fuerit donum timoris 667

Pag.

ART. VII. — Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae 671
" VIII. — Utrum in Christo fuerit prophetia 671
" IX. — Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo 672
" X. — Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi 673
" XI. — Utrum gratia Christi sit infinita 679
" XII. — Utrum gratia Christi potuerit augeri 683
" XIII. — Utrum gratia habitualis in Christo subsequatur unionem 688

QUAESTIO OCTAVA

De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae

ART. I. — Utrum Christo secundum quod est homo competat esse caput Ecclesiae 691
" II. — Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora vel solum quantum ad animas 695
" III. — Utrum Christus sit caput omnium hominum 696

QUAESTIO DECIMA

De scientia beata animae Christi

(Alfonsus de Luna)

ART. III. — Utrum anima Christi possit cognoscere infinita in Verbo 698

QUAESTIO UNDECIMA

De scientia indita vel infusa animae Christi

ART. I. — Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia 708
" II. — Utrum anima Christi potuerit intelligere secundum scientiam inditam vel infusam non convertendo se ad phantasmata 726

Pag.

ART. III. — Utrum anima Christi habuerit scientiam inditam seu infusam per modum collationis 729
" IV. — Utrum in Christo scientia indita seu infusa fuerit minor quam in angelis 733
" V. — Utrum scientia indita seu infusa in Christo fuerit habitualis scientia 734
" VI. — Utrum scientia indita animae Christi fuerit distincta secundum diversos habitus 739

QUAESTIO DUODECIMA

De scientia animae Christi acquisita vel experimentali

ART. I. — Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus omnia cognoverit 743
" II. — Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit 743
" III. — Utrum Christus aliquid ab hominibus didicerit ... 751

QUAESTIO DECIMATERTIA

De potentia animae Christi

ART. I. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam 753
" II. — Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum 753
" III. — Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis 777

QUAESTIO DECIMAQUINTA

De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit

ART. I. — Utrum in Christo fuerit peccatum 781
" II. — Utrum in Christo fuerit fomes peccati 792
" III. — Utrum in Christo fuerit ignorantia 797
" IV. — Utrum anima Christi fuerit passibilis 800

QUAESTIO DECIMASEXTA

De his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri

		Pag.
ART.	I. — Utrum haec sit vera: "Deus est homo"	806
"	II. — Utrum haec sit vera: "Homo est Deus"	812
"	III. — Utrum Christus possit dici "homo Dominicus"	813
"	IV. — Utrum ea quae sunt humanae naturae de Deo dici possint	813
"	V. — Utrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de natura divina	813
"	VI. — Utrum haec sit vera: "Deus factus est homo"	815
"	VII. — Utrum haec sit vera: "Homo factus est Deus"	817
"	VIII. — Utrum haec sit vera: "Christus est creatura"	818
"	IX. — Utrum "ille homo" demonstrato Christo, "incoeperit esse"	820
"	X. — Utrum haec sit vera: "Christus secundum quod homo, est creatura vel incoepit esse"	821
"	XI. — Utrum "Christus, secundum quod homo, sit Deus".	821
"	XII. — Utrum Christus secundum quod homo sit hypostasis vel persona	821

QUAESTIO DECIMASEPTIMA

De unitate Christi quantum ad esse

ART.	I. — Utrum Christus sit unum vel duo	823
"	II. — Utrum in Christo sit tantum unum esse	823

QUAESTIO DECIMAOCTAVA

De unitate Christi quantum ad voluntatem

ART.	V. — Utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult	837
"	VI. — Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum ..	837

QUAESTIO DECIMANONA

De unitate operationis Christi

Pag.

ART. III. — Utrum actio humana Christi potuerit ei esse meritoria 847
" IV. — Utrum Christus aliis mereri potuerit 847

INDICES

AUCTORUM 879
THOMISTICUS 885
ALPHABETICUS RERUM 889
QUAESTIONUM ET ARTICULORUM 895

			Errata	Corrige
Pag.	33,	lin. 20	Secundo nota	Secundo nota:
"	34	" 14	Cecundo	Secundo
"	61	" 26	od	ad
"	86	" 20	frecuentissimum	frequentissimum
"	127	" 1	mendatium	mendacium
"	235	" 9	naturalis	naturalibus
"	268	" 3	exertitium	exercitium
"	309	" 15	secundo quod	secundum quod
"	315	" 16	scismaticum	schismaticum
"	358	" 30	quo	quod
"	378	" 14	excrutari	scrutari
"	384	" 6	imittantur	imitantur
"	403	" 17	consummabitur	consumabitur
"	"	" 30	ratiocinare	ratiocinari
"	475	nota	oratorem	lectorem
"	478	lin. 9	possilia	possibilia
"	569	" 1	secundaria	secundario

208.8
B277B
45482
AUTHOR BÁÑEZ, O. P., DOMINGO
TITLE Comentarios Inéditos A La Tercera Parte De Santo Tomás. Tomo I.
Vicente Beltrán De Heredia (Ed.).

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

45482